التعدّدية الدينيّة

نظرةٌ في المذهب البلورالي

حيدر حب الله



التعدّدية الدينيّة

نظرةٌ في المذهب البلورالي

تأليف: حيــدر حب الله

الغدير
بيروت - لبنان

انسانيون
تجمع فكري سياسي عراقي

الغديــر للدراسات والنشر

حارة حريك ـ بناية البنك اللبناني السويسري
هاتف ٦٤٤٦٦٢| ٠٣ ـ ٥٥٨٦١٥| ٠١ ـ ٢٧٣٦٠٤| ٠١
ص.ب ٥٠| ٢٤ ـ بيروت ـ لبنان
E-mail: algadeer@inco.com.lb

■ الحقوق جميعها محفوظة ■
لمركز الغدير للدراسات الإسلامية
ولا يحق لأي شخص، أو مؤسسة، أو جهة،
إعادة طبع الكتاب أو ترجمته إلا بترخيص من الناشر

الطبعة الأولى
١٤٢١ هـ ـ ٢٠٠١ م

بسم الله الرحمن الرحيم



مقدمة الكتاب

البعد المنهجي في الدين هو اليوم من أكثر الأبعاد إثارةً وجدلاً وجذابيةً، كما أنه من أكثرها أهميّةً وحساسيةً نظراً لتأثيراته الشاملة على الفكر الديني كلّه، فالفكر الديني اليوم محتاجٌ إلى محاولات تأصيل منهجيّة بالدرجة الأولى، والإصلاح المنهجي هو الوحيد تقريباً القادر على تقديم ضماناتٍ أكثر وضوحاً في عملية تحسين الفكر والمعرفة، بدلاً من القيام بإصلاحات فوقيّة قد تفضي أحياناً إلى شيءٍ من تسطيح الوعي الديني والاستغراق في المظاهر دون الجوهر.

إنّ ما يميز الدراسات المنهجية عن غيرها هو خصيصة التأسيسيّة فيها؛ فالبحث المنهجي هو دائماً بحث تأسيسي كما أنّه بحث بنيوي، وطبيعة المعرفة الإنسانية تستدعي نوعاً من التراتبيّة بين الأبحاث المنهجيّة وغير المنهجية؛ إذ تقع الأبحاث المنهجية في الدرجات الأولى من سلّم الرتب العلميّة، ومن هنا فإنّ إجراء مسح شامل للبنى التحتية المنهجية في المعرفة الدينية وإعادة بلورة هذه البنى وفق الوضعيّات الحديثة المقبولة للفكر البشري يقف في طليعة التحديثات

الفكرية التي تتطلبها المعرفة الدينية باستمرار كأيّ معرفةٍ قابلة للنمو والتقدم، سيّما وأنّ اللغة الدينيّة وفق بعض النظريات هي لغة رمزية بدرجةٍ من الدرجات وبمعنى من المعاني، وهي لغةٌ تستبطن الكثير من القابليّات المفتوحة للمعارف المتنامية.

موضوع التعدّدية الدينية – بقطع النظر عن مدى الصوابيّة فيه – هو من ابرز الموضوعات المنهجية في البناء المعرفي الديني؛ إذ انه يحدّد قبل كل شيء الموقع والقيمة الذين تتبوؤهما هذه المعرفة في منظومة المعارف والعلوم، كما يؤمّن الأرضية الأساسية للاعتراف بالآخر الديني مما من شأنه أن يهيّء البناء التحتي للتعايش الديني وللحوار الديني أيضاً، الأمر الذي يعد اليوم بالخصوص من الضرورات التي لابد أن تتكاتف كل الأديان على أساسها أمام مظاهر من قبيل العولمة واللاأبالية واللاإنتماء والتعليب الفكري الذي تقوده بالخصوص الآلة الإعلامية الجبّارة والقاهرة والتي تبتلع اليوم مجتمعاتٍ بأكملها.

وقد ظهرت في الفترة الأخيرة دعوةٌ بل ومحاولةٌ لتأسيس علم جديد في الدائرة الإسلامية يحاول اجتذاب أكثر البحوث المنهجية الحسّاسة والمعاصرة، وقد سمي هذا العلم بفلسفة الدين، ويركّز هذا العلم على الموضوعات التي تعمل على قراءة الدين قراءة محايدة للتوصل إلى نتائج قادرة على التحكم لاحقاً في نمط التفكير الديني كله أو لا أقل أغلبه، وقد ظهر إلى جانب هذا العلم علمٌ آخر أو لا أقل

دعوة إلى علم آخر ألا وهو علم الكلام الجديد الذي يحاول أن يطرح الإشـكاليات التي تمسّ الدين في صميمه والتي يمتاز أغلبها بالحداثة والجدة نظراً لتولّدها بفعل النمو الهائل للعلوم الطبيعية والإنسانيّة في القرون الأخيرة.

وبغـضّ النظر عن الخلط المنهجي والموضوعي الحاصل أحياناً بيـن هذيـن العلمين فإنّنا نرى أنّ موضوعة التعدّدية تندرج بالدرجة الأولى في علم فلسفة الدين من دون أن يكون هناك مانعٌ من اندراجها من نواحي أخرى في علوم أخرى أيضاً، لا سيما علم الكلام على ما سوف نوضحه أثناء البحث إن شاء الله تعالى.

ومـن هـنا فان هذا البحث يعد من ناحية تصنيفية جزءاً من علم فلسفة الدين بالمعنى المتداول للاصطلاح، وإنما نلفت النظر إلى ذلك لكـي لا يحـدث أي تشويشٍ في قراءة مضمون هذا البحث من جهةٍ وإيمانـاً مـن الكـاتب بضرورة أن يكون هناك جهد عام يسعى إلى إدخال الدراسات الحديثة التي ما تزال متفرقة وغير منتظمة العقد في إطار علمٍ من العلوم القادرة على استيعابها من جهةٍ أخرى، وبالتالي الحـدّ مـن الانفلات المنهجي من جهة ومنح الصفة الرسمية للبحث والموضـوع نفسـه من جهة أخرى؛ فعندما نقوم من زاوية إسلامية بإدراج جملةٍ من دراسات الهرمنيوطيقيا في علم أصول الفقه ومباحثه اللفظية فإنّـنا بذلـك نحـدّ من الانفلات الذي يتسبب به عدم تحدّد الضـوابط المنهجية للبحث ما دام بحثاً غير منتمٍ إلى علمٍ من العلوم،

كما أننا ندفع إلى الاعتراف الرسمي لهذا البحث وهذه المجموعة من الدراسات من جانب المدارس الأصولية الرسميّة باتجاهاتها المتعدّدة، وهو أمرٌ له ضروراته البيّنة فيما أظن.

وفي هذا الإطار جاء هذا البحث حيث ولد أول ما ولد على شكل مقالةٍ مختصرةٍ في مجلّة "أصداء"[1] اللبنانية، وقد ارتأيت فيما بعد أن أحول هذه المقالة إلى كتابٍ أوضح فيه النظرية، ومن ثم أدرسها بما توصّلت إليه بحسب معلوماتي ومستواي الفكري المحدود، آملاً أن يصحّح القارىء الكريم أخطائي ويصوب أفكاري.

ولا يسعني هنا إلا أن اقدّم شكري وامتناني الكبيرين لمركز الغدير للدراسات الإسلامية الذي تبنّى هذا الكتاب وعمل على نشره، وأخصّ بالذكر المشرف العام على المركز رئيس السلطة القضائية في الجمهورية الإسلامية الإيرانية سماحة آية الله السيد محمود الهاشمي حفظه الله ورعاه. كما ويهمّني أن أقدم جزيل امتناني لأخي العزيز السيد كمال السيّد أحد الكتّاب البارزين، والذي كان له الفضل في حثّي على إصدار هذا الكتاب وتشجيعي على ذلك.

وفي الختام إلى الأم الحنون التي افتقدتها قبل أن أتعرّف عليها، وغيّبها عنّي الموت قبل أن أترشّف من حنانها، إلى الوالد الرحيم الذي عانى ما عاناه في سبيلي وسبيل أخوتي، وقدّم الغالي والنفيس

---

(١) راجع العددين الثاني والثالث من المجلة المذكورة من تاريخ شهر رمضان المبارك إلى شهر ذي الحجة الحرام من سنة ١٤٢٠هـ ق، الموافق لعام ١٩٩٩م.

لـتأمين سعادتي وسروري، إليكما أيّها الوالدان الرؤوفان أقدّم جهدي القليل هذا راجياً المولى أن يجعله مقبولاً عنده وعندكما، وأن ينفعني به يوم لا ينفع مال ولا بنون إلاّ من أتى الله بقلبٍ سليمٍ.

بسم الله الرحمن الرحيم

"ووصّـينا الإنسان بوالديه حملته أمّه وهناً على وهنٍ وفصاله في عامين أن اشكر لي ولوالديك إليّ المصير" لقمان: ١٤.

حيدر محمّد كامل حب الله

٢٢/شوّال/١٤٢١ هـ ق

١٧/كانون الثاني/٢٠٠١م.

توطئة:

إنّ مــن الأمــور التي تتمتّع بالثبات وتصنّف كواحدةٍ من السنن الــتاريخيّة الإنســانيّة التي لا يوجد بحسب الظروف الطبيعيّة مجالٌ لتغييرها هي ظاهرة الإختلاف والتعدّد بين بني البشر بدءاً بالإختلاف الخَــلقي إن فــي البنية الجسديّة والمظهر الخارجي من أبيضٍ وأسودٍ و.. وضــعيفٍ وقــويٍّ وطويلٍ وقصيرٍ ... أو في اللسان واللّغة...، وانــتهاءً بالإختلاف الفكري والثقافيّ والسياسي والإقتصادي والطبقي والديني والإجتماعي والتقاليدي و... (ولو شاء ربّك لجعل الناس أمّةً واحــدةً ولا يزالون مختلفين إلاّ من رحم ربّك ولذلك خلقهم...) هود ١١٨-١١٩.

وهــذه الإخــتلافات ليست عبثيّة المناشيء وإنّما تخضع لقوانين وأحكام لا تتعدّاها سواءٌ نجحنا في اكتشاف هذه القوانين كلاً أو بعضاً أو لــم نــنجح، فهــي قوانين لا تختصّ بالجوانب التكوينيّة بالمعنى المــتداول للكــلمة وإنما تشمل حتى سيرورة الحياة الإنسانيّة العامّة والخاصّة كما تتبنّاه العلوم الإنسانيّة في عصرها الحاضر.

غيــر أنّ الموضـــوع الشّائك هو تعاطي الإنسان مع هذه الواقعيّة الثابتة إلى أجلٍ غير معلوم، فهناك توجّهٌ كان وما يزال قويّاً يرى أنّ

النّمط الوحيد في التعامل مع هذه الظاهرة هو نمط الإلغاء والإقصاء، بمعنى أن يكون السّعي متوجّهاً ناحية تقليص الفوارق أو محوها لصالح نمطٍ واحدٍ وفكرٍ واحدٍ ولونٍ واحدٍ وعرقٍ واحدٍ ودينٍ واحدٍ ولغةٍ واحدةٍ و... كلٌ بحسبه، غير أنّ التاريخ قد أوجد عقباتٍ كبيرةً أمام هذا التصوّر وأثبت في أكثر من مجالٍ وعلى أكثر من صعيدٍ أنّ هذا النمط من التعاطي لم يحقّق نجاحاتٍ كاملةً أو شبه كاملةٍ إن لم نقل إنّه ضاعف من المشكلات والأزمات الكثيرة، فسياسة الحذف حتّى على تقدير موضوعيّتها من ناحية المبرّرات النظريّة تواجه العقبات الكثيرة والمستمرّة من الناحية العمليّة.

وتتراجع في هذا الجو من التفكير والأداء فرص ملاحظة النقاط المشتركة بين الأجزاء لصالح النقاط المميّزة والفاصلة إلى الدرجة التي تتربّع على عرش الصّدارة عناصر الإختلاف وتتحول إلى خطوطٍ حمراءٍ وثابتةٍ غير قابلةٍ للمدّ والجزر والتضييق والإنفلاش، فيما تختفي نقاط الإلتقاء والإشتراك خلف الضباب.

وقبال هذا التوجه هناك خطٌ يرى أنّ الفوارق الحاصلة يمكن التغاضي عنها لصالح اعتباراتٍ وأولوياتٍ أخرى أهمّ، بيد أنّ ما يلفت النظر في هذا الخط (وهو توجّه له أنصارٌ كثيرون في السّاحة الإسلاميّة اليوم وقبل اليوم) هو أنّه احتفظ بالتباعد إحتفاظاً كاملاً وتعاطى معه من حيث المبدأ تعاطياً إيجابيّاً، كلّ ما في الأمر أنّه في مقام التّصادمات الميدانيّة المباشرة يقدّم عناصر الإلتقاء على عناصر

الإختلاف من دون أن يعني ذلك أن هذه العناصر هي التي تملك الأولويّة من النّاحية الخلفيّة للأمور وعلى المستوى الواقعي البعيد عن الضغوطات والإعتبارات الطارئة، ومن هنا أثير أو يثار استفهامٌ جدّيٌ عن هذه الإزدواجيّة ومداها، فنحن من جهةٍ تصادميّين وفي نفس الوقت نحن نمارس أقصى درجات التّقاطع مع الآخر، هل تعني هذه الحالة إنفصاماً ما يُعاش فيه؟ هل أنّ الظّروف الطّارئة هذه مرحليّةٌ وعابرةٌ يمكن معها تمرير هذا النوع من الإزدواجيّة أم أنّ هذه الإزدواجيّة وتبعاً لديمومة نفس الظّروف ستمثّل فيما بعد وعلى المدى الطويل جزءاً لا يتجزّء من الشّخصية الفرديّة والإجتماعيّة للإنسان، وفي هذا ما فيه من أخطارٍ سلوكيّةٍ وأخلاقيّةٍ وحتّى عقليّة؟

إنطلاقاً من هذه النقطة بالذّات أعيد ويعاد النّظر في رسم الإختلافات الإنسانيّة من جديدٍ، والهدف هو محاولة قراءة هذه الإفتراقات وفرزها من حيث تأثيراتها، والأهم من ذلك التحقّق من واقعيّتها لأنّ المشكلة أحياناً تكمن في افتراض إفتراقٍ ما لا وجود له، أو في حجم افتراقٍ آخر لا امتدادات مهمّة فيه، أو في خلفيّات إفتراقٍ ثالثٍ قد لا تكون قائمةً كما يُتصوّر.

وهنا تتحدّد - وبدرجةٍ ما - السياقات والأنساق التي ظهرت فيها فكرة التّعدديّة التي نعالجها هنا، والتي هي الرؤية الوفاقيّة للإختلافات البشرية، فقد كانت تتحرك سابقاً على أحسن تقديرٍ في الإطار العملي على النّسق المتقدّم، لكنّها فيما بعد تراجعت خطوةً كبيرةً إلى الوراء

لتعيد قراءة الحدث من جذوره راسمةً فيه مسلسل الأمور.

وفي هذه الوريقات سيسلّط الضوء على التعدّدية كمدرسةٍ هامّةٍ في مجال دراسة الإختلاف البشري (والديني بالأخص) من جانبها الثاني الذي يقرأ الإختلاف قراءةً جذريّةً لا من الجانب الأوّل الذي يحاول تفادي التّداعيات السلبيّة في الواقع الميداني مع السّماح بالإحتفاظ بكلّ شيءٍ في العمق، وسواء نجحت التعدّدية فيما ترومه أو لم تنجح فإنّ نفس فتحها الباب لقراءةٍ جديدةٍ ومختلفةٍ هو خدمةٌ كبيرةٌ للمجتمع الإنساني مهما كان موقفنا منها.

ولا يفوتنا هنا في هذه التوطئة أن نشير إلى أنّ هذا الموضوع وما كان من قبيله قد دخل بالفعل حلبة الصراع السياسي بين تيارات سياسية داخل الحالة الإسلامية أو بين الحالة الإسلامية وفرقائها بعيداً عمّن هو السبب في عملية التسييس هذه[1]، ومن هنا - ونظراً لحساسيّة الموقف السياسي الذي لا يمكن تجاهله بالمطلق من جهة سيّما في ظروفنا الراهنة، والإيمان بضرورة الفاصلة الواضحة والمسافة المناسبة بين السياسي والثقافي من جهة أخرى - لابد للباحث من أن يراعي الحذر لاسيّما في نمط وأسلوب الخطاب بحيث لا تندفع الأمور إلى مرحلةٍ تؤدّي فيها الاختلافات الفكرية والثقافية

---

(١) راجع كنموذج كلام الأستاذ الشيخ صادق لاريجاني في محاضرته المنشورة من قبل مركز المطالعات والتحقيقات الثقافية للحوزة العلميّة، والمؤرّخة في ١٣٧٩/٧/١٢ هـش المصادف ٢٠٠٠/١٠/٣م، تحت عنوان التعددية الدينية.

الـتي تعـبّر عن حالةٍ طبيعيةٍ ومطلوبةٍ إلى شقاقٍ سياسيٍّ أو إلى أي ظرفٍ تستفيد منه الاتجاهات والقوى التي لا تختلف مع الدين فحسب بـل إنها تعاديه بل وتعادي الفكر كلّه لمصالح سياسيةٍ أو اقتصادية، وإلا فـإنّ الوصول إلى مرحلةٍ كهذه سوف يفضي إلى أمر من إثنين غالباً – والتجربةَ الغربيّة في عصر النهضة وما بعده نموذجٌ بارز – إمـا إلى الحـدّ من الحريات الفكرية والنشاط الثقافي تقديماً لمصالح كـبرى تعـلو عـلى الثقافي والفكري أحياناً، وإمّا إلى بروز ظاهرة الـرفض المطـلق وسـدّ الطريق في الوسط الديني على المزيد من التنامي والتحديث، وهما أمران لا تحمد عقباهما.



القسم الأول



التعدّدية، تحديد المصطلح والمفهوم

البلورال *plural* كلمةٌ تعني الكثرة والتعدّد[1] والبلورالية *Pluralism* أو التعددية هي المذهب الذي يميل إلى التعدد والكثرة، أو بحسب اقتراح البعض ـ وهو الدكتور عبد العزيز ساشادينا[2] ـ هو المذهب الذي يتقبّل التعدّد والكثرة؛ فإنّ هذا المضمون يمثّل ترجمةً أدقّ للمصطلح برأيه[3].

---

(١) راجع مادّة تعدّد، المورد عربي - إنكليزي، الدكتور روحي البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الحادية عشرة، ١٩٩٩م، ص ٣٣٦، وكذلك التعريفات الآتية للكلمة / المذهب.

(٢) مجلّة «كتاب نقد» عدد: ٩ — ١٠: ٩.

(٣) جاء في موسوعة لالاند تحت المادة الإنكليزية للكلمة: "تعدّدية، تنوعيّة، مذهب الكثرة
أ — عند وولف وكانط مصطلحٌ يقابل مصطلح الأنانيّة...مذهب وحدة الذات.
ب — مذهب يرى أنّ الكائنات التي تكوّن العالم هي كائناتٌ متنوعةٌ فرديّةٌ مستقلّةٌ، ولا يجوز اعتبارها كأنّها مجرّد نماذج أو ظواهر لحقيقة واحدة ومطلقة، ويبدو أنّ لوتز هو أوّل من استعمل الكلمة بهذا المعنى...، غالباً ما يقالُ في ألمانيا على مذهب هربارت في مقابل مذهبي شلينغ وهيغل، كما يقال هذا المصطلح على فلسفة رنوفييه... وعلى مذهبي و. جيمس... وشيلر... عموماً يُعارَض مع واحديّة، أحديّة، بالمعنى ب." راجع موسوعة لالاند الفلسفية، اندريه لالاند، منشورات عويدات بيروت — باريس، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، الجزء ٢، ص ٩٩١.

في الماضي كان مصطلح البلورالي يطلق على من يعتقد بإمكانيّة تولّي الشخص الواحد عدّة مناصب في الكنيسة، لكنّه بصورةٍ تدريجيةٍ أخذ يكتسب مضموناً فلسفيّاً فيما بعد، فصار البلورالي يعني الشخص الذي يميل أو يرحّب بالتعدد والكثرة في أيّ مجالٍ فكريٍّ أو ثقافيٍّ...

ولـم تـتأطّر البلوراليّة بالإطار الفلسفي المعرفي الإبستمولوجي *Epistemology* بـل تعدّتــه لتبرز كإتّجاهٍ في التفكير الإنساني له تجلّياته وامتداداته في مختلف نواحي الحياة، فليست هي أطروحةً ذات طابعٍ نظريٍّ تجريديٍّ بل أضحت نمطاً في الفكر والممارسة ـ كأكثر مســائل الفلسفة الحديثة والمعاصرة ـ بحيث إنّها صارت تطلق اليوم فــي الميــدان الفكــري والــثقافي و... على من يرى في أيّ ميدانٍ ضــرورة الإعــتراف بكافة الرّؤى والإتجاهات فيه، وبالتالي فهو ـ وإنسجاماً مع تداعيات الإعتراف هذا ـ لا يرتضي أيّ نوعٍ من أنواع التخاصم سيّما الأشكال القيصريّة منه سواءٌ في ذلك الميدان الديني أو السياسي أو الإجتماعي أو الفنّي... ومن هنا كانت هناك تعدّديةٌ دينيّةٌ،

- وجــاء في موســوعة المورد تحت نفس المادة الإنكليزية "التعدّديّة، في الفلسفة إسمٌ يُطــلق على كلّ نظريةٍ تقول بأن ثمة عدة حقائق مطلقة، ومن هنا فُرّق ما بينها وبين الأحاديّــة...". راجــع موسوعة المورد، منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م، ج ٨، ص ٥٢.

يمكــن من خلال التأمّل في هذه المذاهب فهم الروح الحقيقيّة للمصطلح والذي ترجع إليه هذه النظريات - على اختلاف مجالاتها - كإطارٍ مفهوميٍّ لغويٍّ عام.

هذا ولا بأس بالإشارة إلى أنّه قد تُرجم هذا المصطلح إلى اللغة الفارسيّة بكلمة: كثرت كرائى، تكثّر كرائى...

وتعدّدية سياسيةٌ، وتعدّديةٌ إجتماعيّةٌ، وتعدّديةٌ فنيةٌ و هكذا.

ففي الميدان السياسي على سبيل المثال تتجلّى التعددية في الإئتلافات الحزبيّة في الإنتخابات البرلمانيّة أو الرئاسية أو غيرها بحيث تتشكّل على أثرها حكومات وفاقٍ تمثّل توليفةً من اتجاهات متعاكسةٍ وأحياناً متناقضة تناقضاً تامّاً من الناحية النظرية، لكنها تتعايش فيما بينها في الخارطة السياسيّة وتعترف ببعضها البعض ككياناتٍ حقيقيّةٍ محترمة.

فالتعددية سياسياً "مفهومٌ ليبراليٌ ينظر إلى المجتمع على أنّه متكوّن من روابط سياسية وغير سياسية متعدّدة، ذات مصالح مشروعة متفرقة، ويذهب أصحاب هذا المفهوم إلى أنّ التعدّد والاختلاف يحول دون تمركز الحكم، ويساعد على تحقيق المشاركة وتوزّع المنافع.

ويعتبر الليبراليون الولايات المتحدة كمثالٍ للتعدديّة، إلاّ أنّ كلاًّ من اليسار الجديد واليمين الجديد يرفض هذا المفهوم ويعارضه." [1]

---

(١) الموسوعة السياسيّة، عبد الوهّاب الكيّالي، الطبعة الثالثة، ١٩٩٠م، ج ١، ص ٧٦٨، مادّة: التعدّدية.

وقد جاء في موسوعة المورد أيضاً أن الاتّجاه التعدّدي في الفلسفة السياسية يذهب "إلى أنّ السيادة ليست – أو يجب أن لا تكون – حكراً على جماعة بعينها، وإلى أنها تنبثق عن التعاون فيما بين مختلف الجماعات، بل عن إجماع هذه الجماعات. وقد يُراد بالتعددية في الدين تعدّد الطوائف التي يتألّف منها مجتمعٌ سياسيٌّ بعينه." راجع الموسوعة، مصدر سابق..

وضمن هذه التعددية السياسيّة تأتي التعددية الحزبية Maltipartisme التي تعبّر عن مفهومٍ "سياسيٍّ يطلق على النظام السياسي الذي يسمح بقيام عدّة أحزاب تمتاز بضعفها (بمعنى أنّه لا يُتاح لحزبٍ أن يقوى لدرجة الهيمنة على ما سواه) وبالخلافات العقائدية فيما بينها، ويفرض نظام تعدّدية الأحزاب في أغلب الأحيان حكوماتٍ ائتلافيّةٍ تتصف بعدم الاستقرار الوزاري، إلا أنّ الجانب الإيجابي في مثل هذا النظام هو أنه يتيح قدراً واسعاً لكلّ القوى السياسيّة في البلاد لتعبّر عن مواقفها وأهدافها"[1] ممارسةً بذلك تعايشاً سلمياً بالدرجة الأولى.

هذا التعايش السلمي الذي يمثّل أحد أبرز وأهم معاني التعددية ـ بمعناها الأوسع ـ بل هدفها ـ كما سنرى ـ يجعل المجتمع التعددي مطالباً بتوظيف إختلافاته وأحياناً تناقضاته في مجال صياغة البناء الداخلي له لا على أساس الإيمان بالصّيغة الوحدويّة بالمعنى الذي يدعو إلى سيادة تفكيرٍ واحدٍ على المجتمع في إطار سياسة الغالب والمغلوب، بل بالمعنى الذي يعترف بالتعدّد كواقعٍ، ويريد بلورة العلاقة بين الأطراف بصورةٍ تحافظ عليها من جهةٍ وتخدم المسيرة الكلّية للمجتمع والأمّة من جهةٍ أخرى، لأنّ نفس التعدّد والإختلاف يمكن توظيفه في خدمة المصالح العامّة، فإنّ كثيراً من الأنشطة

---

(١) م.ن.

تحـتاج إلى تكـثر في الإتجاهات وبدونه لا يتسنّى القيام بها، كما أن التعدد السياسي والحزبي يمثّل أساس التنمية السياسيّة التي تقوم على مبدأ المنافسة الذي يحتّم على كافّة الإتجاهات السياسية السّعي لكسب الـرأي العـام مـن خلال وضع البرامج الناجعة في مجال الحلول الإقتصـاديّة وغيـرها، وبـدون منطق المنافسة هذا سوف تضعف الفعّاليـات كمّاً وكيفاً نظراً لعدم وجود خطرٍ يهدّد المصالح الشخصيّة والفئوية. فالتعدّد السياسي ليس ضرورةً مفروضةً بل هو مطلبٌ لا بدّ من السّعي للحصول عليه إذا كنّا قد افتقدناه.

ومـن هـنا يصرّ البعض على اعتبار المجتمع البلورالي مجتمعاً مدنيّـاً - بالمعـنى المعاصـر للكلمة - غير أيديولوجيٍّ؛ لأن أدلجة المجـتمع تستبطن وجود مرجعيّات فكريّةٍ وثقافيةٍ عُليا تعبّر بصورةٍ رسميةٍ عن الموقف الفكري أو الثقافي للمجتمع وتتكلّم بإسمه أو تفكّر عـنه، فهي توجّه تفكير المجتمع - أيّ تجعله موجّهاً - بدل أن تعبّر عـنه وتعكسه في ذاتها كنموذجٍ من نماذج فعّاليته الثقافيّة، والمجتمع الـتعدّدي يتـناقض مـع هذه الأدلجة لأنّه مبنيٌّ على مرجعيّة العقل الجمعـي الـتي لا تؤمـن بحصر المرجعيّة فرديّاً أو فئوياً[1] وإنّما تستبدلها بالفعّاليات المجموعيّة التي يمارسها المجتمع في حركة تبادله الـثقافي، وبالـتالي يكون المقياس في الحكم على نشاطات المجتمع الفكـريّة والـثقافيّة والأدبيّة والفنيّة و.. هو المحصول العام وسطح

(١) صراطهاى مستقيم، عبد الكريم سروش: ٤٩.

ودرجة الوعي لا انتصار فئةٍ على فئةٍ أو احتوائها أو تقدّم شخصٍ أو جهةٍ أو تأخّرهما أو ما شابه ذلك.

ومــن هــنا تـبدو العلاقة أكثر وضوحاً بين البلوراليّة والليبراليّة Liberalism بمــا تحملــه الأخيرة من مضامين الحرّية والوصوليّة السلميّة و... ـ وإن كان مفهوم الليبرالية في رأي العديد من الباحثين فـي حــد ذاته غير منقّحٍ بدقّةٍ[1] ـ فإنّ كلا الإتجاهين يفضيان إلى مصــبٍّ واحــدٍ يشــتركان فيه من قبيل الحرّيّة الإعتقاديّة والسياسيّة والتّعايش السلمي بما يحمله من معاني التّساهل والتّسامح حيث فسّرت البلورالية فيما فسّرت فيه ـ كما في معجم أكسفورد[2] ـ بأنّها إتجاهٌ يدعــو إلى تحمّــل الآخرين والصبر على وجودهم وإبراز التساهل والتسامح معهم، وإن كان هذا المعنى ليس بالمعنى الوحيد للبلوراليّة، وكأنّه تفسيرٌ لها بأبرز مظاهرها والذي يرجع في الحقيقة إلى التّساهل والتسامح Tolerance والذي تمثّل التعدديةُ الأرضيّة الفكريّة له[3].

---

(١) مجلّة «كيان» عدد: ٤٨: ١٠، مقالٌ للدكتور مصطفى ملكيان حول الليبرالية.

(٢) معجم أكسفورد ١٩٩٥ ذيل كلمة *pluralism* نقلاً عن "كلام إســلامي" عدد ٢٣ : ٤٠.

(٣) هــناك أكثر مَن تفسيرٍ للعلاقة بين مفهوم التعدّدية ومفهوم التساهل والتسامح ينشأ بشكلٍ خاصٍّ من الغموض الذي يلفّ هذا المفهوم الذي يحمل أكثر من معنى وتصوّر، ويمكن في هذا المجال مراجعة كتاب "تسامح آري يا نه" وكذلك نصّ الحوار التلفزيوني الذي جرى بين الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي والشيخ محقّق كرماني وبثّه مباشرةً - على حلقات - التلفزيون الإيراني سنة ١٩٩٩م.

ومـــن هـــنا أيضـــاً تظهر العلاقة الجدليّة بين البلورالية وأصالة الإنســـان Humanism والتي تجعل الإنسان نفسه المحور والمركز بدلاً من جعله يدور في فلك الحقيقة، فإنّ التعددية ـ بما تتضمّنه من اعــتراف وقــبولٍ بالكثرة وبما توليها من إهتمامٍ ورعايةٍ وأولويّةٍ ـ تقدّم أصالة الإنسان على أصالة الفكر وتجعل الإنسانيّة ملاكاً ومعياراً بـــدلاً مـــن جعـــلها قيمـــة الحقّانية معياراً وميزاناً في رسم التّرابط والإرتباط الإنساني أو جعلها الدّين أو الله[1] هو المدار والمحور.

وربما يكون البعض باعتباره أصالة الإنسان القاعدة الفلسفيّة التي يشـــيّد عليها مذهب التعددية قد ترقّى أكثر ليعتبر وفقاً لذلك أنّ الدّين لديها لا بدّ أن يكون إنسانيّاً بدلاً من مقولة أن الإنسان لا بدّ أن يكون دينيّاً.

ولعـــلّ تتـــلمذ الذيـــن دافعوا عن التعدّدية في الفترة الأخيرة في الجمهوريـــة الإسلاميّة في إيران على يد أحد أقطاب الإتجاه الإنساني وهـــو المفكّر الغربي المعروف كارل ريموند بوبر K.R poopor يخرج عن كونه محض مصادفةٍ وفقاً لما تقدّم.

وهناك من يرى أنّ العلمانيّة تعدّ واحدةً من إفرازات التعدّدية[2]، إلاّ أنّ هذه الدعوى بحاجةٍ إلى مزيدٍ من التأمّل والتدقيق، فمن الممكن

---

(١) كفكرة حقّة.

(٢) بيام حوزه، عدد ٢٥، ١٣٧٩هـ ش، ٢٠٠٠م، محمد جواد حيدري كاشاني، مقالة: نقدى بر بلوراليسم ديني، ص٩٩ – ١٠٢.

أن يكون مآل النظريتين إلى مرجعيةٍ واحدة، أمّا رجوع إحداهما إلى الأخرى فهو غير واضحٍ، والأدلّة المبرزة في هذا الصدد لا تؤكّد هذه المقولة.

الإنحصاريّة والشموليّة الدينيّة

من الضروري هنا توضيح بعض النظريّات التي لها ترابطٌ ما مع التعدّدية الدينيّة وهي نظريّة الإنحصاريّة الدينيّة ونظريّة الشموليّة الدينيّة.

أ - الإنحصاريّة الدينيّة: وهي المذهب السائد فعلاً على مستوى أديان العالم والذي كانت له الكلمة الفصل في القرون بل الألفيّات الماضية. إنّه يرى أنّ الحقيقة والخلاص وكذلك النجاة والسعادة الدنيوية والأخرويّة موجودتان في دينٍ واحدٍ فقط لا غير. ولعلّ كلماتٍ من قبيل "ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يُقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين"[1] في الإسلام، أو من قبيل "لا أحد يمكنه أن يصل إلى الأب إلاّ عن طريقي أنا" أو "لا صلاح خارج الكنيسة" في الديانة المسيحية... إنما هي تعبير عن هذا التوجّه الإنحصاري والحصري.

---

(١) آل عمران، الآية: ٨٥.

ب – الشموليّة الدينية: أو المذهب الشمولي، وقد استخدم[1] هذا المصطلح للتعبير عن نظريتين هما:

النظرية الأولى: إن الأديان جميعاً مآلها ومرجعها إلى أمرٍ واحد، أما الإختلافات البارزة على السطح فليست سوى مجرّد مظاهر وظواهر سطحية لا تعبّر عن أيّ افتراقٍ في العمق، وهذا معناه أنّ الأديان جميعاً قابلة بل هي فعلاً منصهرة في بوتقة واحدة ولا تحكي بالتالي إلا عن أمرٍ واحدٍ.

إنّ هناك من ينسب هذه النظرية بهذا المعنى إلى بعض العرفاء ويحاول استنتاجها من كلمات أمثال محي الدين بن العربي، كما أن بعض النظريات الفلسفية والكلامية المعاصرة فيما يتعلّق بموضوع التجربة الدينية – كما سنلاحظ بعضها لاحقاً إن شاء الله تعالى – قد تصبّ في هذا الاتجاه أيضاً وبشكل أكثر وضوحاً، لا سيما ما طرحته المدرسة البرتستانتية في الغرب المسيحي.

وسوف نلاحظ عمّا قريب أن التعددية الدينية لا تعبّر عن هذه النظرية وإن حصل بعض التداخل بين النظريتين حتى فيما توحيه كلمات بعض المؤسّسين لهما، لأن التعددية ترتكز على الاعتراف

---

(١) والمقصود بالمستخدم هو بعض الباحثين الإيرانيين من أمثال الشيخ صادق لاريجاني الذي فسّره بالمعنى الأوّل كما ورد في نصّ إحدى محاضراته المنشورة من قبل مركز المطالعات والتحقيقات الثقافية في الحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة تحت عنوان "بلوراليسم ديني"..

بواقـــع الافـــتراق والاختلاف ولا تنكره أو تطوعه، وتريد قراءته عـــلى مـــا هـــو عـــليه؛ أي مع الحفاظ على ما فيه من تباعدات وتمايزات.

النظرية الثانية: وهي النظريّة القائلة بأنّ أتباع الأديان الأخرى وإن لـــم يحالفهم الحظ في الوصول إلى الحقيقة لأنّها منحصرةٌ في ديـــنٍ معيّنٍ إلاّ أنّهم يمكن إذا كانوا صادقين ومخلصين أن ينعموا بالـــنجاة في الدار الآخرة. وفي الحقيقة فإنّ الشموليّة الدينيّة – بهذا المعـــنى – قد تقدّمت خطوةً إلى الأمام نحو التعدّدية. وهي نظريةٌ ظهرت تباشيرها عام ١٩٦٤م عندما أصدر الفاتيكان إعلاناً يقضي بمضمونها.

ويعد كارل رانر (١٩٠٤ – ١٩٨٤) المتكلّم المسيحي الكاثوليكي أحـــد أبرز أنصار هذه النظريّة، والتي أوضحها أيضاً كلٌّ من جون هيك ومايكل بترسون.

ووفقاً للشّرح المتقدم لهاتين النظريّتين تتّضح النسبة بينهما وبين التعددية، فالشموليّة الدينية – بمعناها الثاني – تمثّل الحدّ الوسط بين الإنحصاريّة والتعددية، إذ توسّع التعددية المجال على ما يبدو (كما ســـوف نرجّح ذلك فيما بعد) لما هو أوسع من دائرة النجاة والعقوبة ليشـــمل الحقيقـــة نفسها، أما على تقدير التفسير الأول للشمولية فإن الـــتعددية نفســـها ســـوف تقع كحلقةٍ وسطى حينئذٍ بين الإنحصار والشمول.

مدّعيات التعدديّة الدينية

التعدديّة الدينية كالتعددية بالمعنى العام ترتكز - فيما ترتكز عليه - عـلى مدّعياتٍ ثلاثةٍ في إطار وضع إجابةٍ عقلانيّةٍ عن سرّ التعدد والكثرة في الأديان بصورةٍ عامّةٍ أو في المذاهب المتكثّرة داخل الدّين الواحـد أو فـي الفرق والإتجاهات والمدارس داخل المذهب الواحد وهكذا.

وهذه المدعيات الثلاثة هي:

١ ــ إنّ التعدّد والتكثّر والتنوّع في الميدان الديني ــ كما في بقيّة الميـادين ــ ظاهـرةٌ واقعيةٌ وحقيقةٌ قائمةٌ عينيّةٌ لا يمكن تجاهلها أو التّغاضي عنها وعن تداعياتها النظريّة والعمليّة.

٢ ــ إنّ هذه التعددية لا يتسنّى إرجاعها إلى نظامٍ دينيٍّ واحد، بل هـي بتعبيرٍ آخر تعدديةٌ أصيلةٌ وليست إعتباريةً أو بدويّةً بحيث تقبل الإندماج في بوتقةٍ واحدةٍ كما يميل إليه بعض العرفاء، وهذه الدّعوى تـرجع بحسب روحها إلى الدعوى الأولى لأنّ واقعيّة التعدّد والتكثّر كأنّهـا تخـتزن أصالة هذا التعدد، وإلا فإذا كان هذا التعدد إعتبارياً وبنظرةٍ أوليةٍ فإنّ مآله إلى نفي ذاته واقعياً بما للكلمة من معنى، وهذا معناه أن وجهة النّظر المتقدّمة القائلة بإنصهار الأديان في دينٍ واحدٍ

وبـأنّ التكـثر ثـانويٌ هامشيٌ مظهريٌ تلغي موضوع البحث لدى التعدّدية أو تقرأ التعدّد في إطار الوحدة بغية إذابة الإفتراض المنبني على المباينة، وهي قراءةٌ قد تلتقي مع الأهداف العمليّة للتعددية.

٣ ـ إنّ هـذا الـتعدد ونظراً للمقدّمتين السابقتين مجازٌ ومقبولٌ عقـلاً، ومـن هنا يكون معترفاً به بمعنى الإعتراف بأصالة التنوّع الديـني، وبالتالي يكون لأتباع الدّيانات المتعدّدة أو المذاهب الحق في الإرتباط الديني الذي هم عليه وإعتبارهم له أمراً صحيحاً.

ويمكـن توضـيح ذلـك من خلال بلوراليّةٍ فقهيّةٍ يمارسها الفقه والفقهـاء المسـلمون، فـإنّ مراقـبةً سريعةً للمسار التاريخي للفقه الإسلامي يحتّم الإعتراف بواقعيّة التعدّد في الآراء والأنماط الفقهيّة، وهـو مـا يقودنا ثانياً إلى التأكّد من أنّ هذه الآراء والمدارس ليست ظاهـريّة التّغاير وإنما تقع بينها فروقاتٌ جوهريّةٌ في مستوى النّطاق الـذي تحكـم فيه، وهذا ما يدعونا في المرحلة الثالثة إلى الإعتراف بالآخـر الفقهـي واسـتيعابه لا إقصائه أو سحقه. وهذا هو ما فعله الفقهـاء أنفسهم غالباً لا أقل في داخل دوائرهم المذهبيّة، فإن إختلاف الفقيـه عن الفقيه لم يكن ليؤدّي إلى إلغائه، وإنما اعتاد الفقيه على أن يكـون توصّـله إلى قولٍ في مسألةٍ معينةٍ قابلاً لاحتمال صحّة القول الآخر، والسّبب في ذلك يعود إلى انخفاض درجة الجزم في عالم الفقه والقـانون والإتكال في المقابل على الظن الحجّة - كلٌ بحسبه - مما دفع الفقيه كنتيجةٍ حتميّةٍ لهذا البناء التحتي للسّماح بالآخر الفقهي في

نفس الوقت الذي يرى فيه صحّة قوله، وهو ما خفّف من حدّة الصّراع الفقهي العلمي بدرجةٍ جيدةٍ نسبياً. وعلى هذا الغرار تريد التعدّدية أن تفعل في بقيّة العلوم والمعارف الإسلاميّة سيّما في علم الكلام، فإنّها تريد أن تمارس هذه الروح المرنة - وأكثر منها - في عالم الدّين والتديّن كلّه، وأن يصبح إحساسنا تجاه الآخر العقائدي أو الفلسفي أو الأخلاقي أو.... شبيها - بل وأكثر - بذاك الإحساس الهادىء الذي يعيشه الفقيه إزاء الكثير من الآراء الأخرى المخالفة له.

ويرجع الإعتقاد بحصيلة هذه المدّعيات إلى نمط الرؤية التي تنطلق منها البلوراليّة في تفسيرها لظاهرة الكثرة وسرّ نشوئها، فإنّ ما يلفت النظر ليس فقط ميل الملايين من أبناء هذا الدّين أو هذا المذهب إلى دينهم أو مذهبهم وإصرارهم على البقاء حيث هم، وإنما شكل الصّراع الفكري الذي يدور حتى بين كبار المفكرين والمحقّقين من الأديان والمذاهب المختلفة، فإنّ هؤلاء الباحثين على الرغم من عرض مختلف الأدلة والبراهين والحجج على طاولة الحوار والجدل العلمي لمئات أو آلاف السنين، وعلى الرّغم مما يتمتّعون به من درايةٍ وبصيرةٍ وتعمّقٍ ومستوى فكري وثقافي... على الرغم من كلّ ذلك فإنهم أصروا وثبتوا في مواقعهم ولم يبدلّوا إلا في حالاتٍ نادرةٍ وقليلةٍ نسبياً.

هذه الظاهرة نجد ما هو أغرب منها في عباقرةٍ بذلوا جهوداً كبيرةً

فـي التجرّد والموضوعيّة لكنهم في نهاية المطاف عادوا وتموضعوا فـي نفـس المركـز الذي كانوا فيه، وكمثالٍ بارزٍ على ذلك الإمام الغـزالي (رحمه الله) في قصّته المشهورة في البحث عن الحقيقة[1] حيث عاد مسلماً سنيّاً أشعرياً من الطّراز الأوّل رغم السنين الطّويلة.

هـذه الظاهـرة تفرض تساؤلاً أثارته المدرسة التعدّدية وهو: ألا تعبّر هذه الظاهرة عمّا يمكن تسميته بمرحلة تكافؤ الأدلّة؟ أي أنّه لو لـم تكن الأدلة التي يقيمها كلّ طرفٍ لإثبات مدّعاه متوازنة ومتعادلة القـوّة لكـان لا بد أن يحدث انهيارٌ في طرفٍ معيّنٍ لحساب طرفٍ آخـر، لأنّ هذا هو ما تقتضيه المفاضلة من الناحية الواقعيّة ما دامت آلة الحرب هي الفكر والثقافة والوعي، وبالتالي وحيث لم يحصل مثل هذا الأمر فإن هذا يدلّنا على أنّ الحضور العلمي لكل طرفٍ مساوٍ له في الطرف الآخر.

إذن مـا هـي هذه الأسباب التي أخفت الحقيقة عن كثيرٍ أو أكثر أبـناء البشر؟ لماذا استطاع البعض منهم أن يتوصّل إلى الحقيقة فيما أضاعتها الأغلبيّة الساحقة؟

لقـد لاحظت البلوراليّة أنّ هناك أجوبةً تقليديّةً عن سرّ التعدد أو سرّ التّموضع الذي قلناه وأبرزها:

---

(١) يـراجع كـتابه "المنقذ من الضلال" الذي شرح فيه تجربته التي تعدّ بحقٍّ واحدةً من الـتجارب الفكريّة الرائعة، والتي أثارت إعجاب الكثيرين ومن بينهم الشهيد مرتضى مطهّري في محاضرته المنشورة "بحثاً عن الحقيقة".

الإجابـــة الأولى: إنّ السّـــبب يعود إلى المؤامرات التّاريخيّة على الدّين نفسه كما تقول الشّيعة فيما يتعلّق بمسألة الإمامة، أو كما يقول المســلمون فيمــا يتعــلّق بالديانـــتين المسيحيّة واليهوديّة؛ بمعنى أن مجموعــةً مــن هــذا الدين أو ذاك نظّمت مؤامرةً حرفت الدين عن مســاره وحرّفــته في نصوصه أو مضامينه، ومن ثم إنطلت الخدعة تدريجيّــاً على الباقين وإنتقلت إلى الأجيال اللاحقة وتحولت فيما بعد إلى حقيقةٍ ثابتةٍ.

الإجابــة الــثانية: إنّ السّـبب يعود إلى عناد البشر وتعنّتهم أمام الحــق، وعــدم تقبّــلهم إيّــاه، ســيّما وأنه يستدعي منهم سلسلةً من الإلتزامات العملية التي تتعارض مع مصالحهم الشّخصية أو العائلية أو... ولهذا فهم يصرّون على ما هم عليه لما يمثّله ذلك من محافظةٍ على هذه المصالح.

الإجابــة الثّالثة: إنّ البشر منحرفوا الفهم وسيئوا التفكير لسببٍ أو لآخــرٍ، لا سيّما نتيجة تأثيرات اللاوعي على تفكيرهم، ولهذا فهم لا يدركون الحقائق وإنما يدركون الأوهام التي تصنعها عقولهم وأفهامهم الفّاسدة، ومن هنا فهم يصرّون على هذه الأوهام ويتعلّقون بها.

الإجابة الرّابعة: إن تأثير العواطف والإنفعالات لا يمكن تجاهله، فهــي عــند أكــثر الناس حاكمةٌ وليست محكومةً لعقولها، ولهذا فهم يتشــبثون بأفكــارهم ومعتقداتهم لا من موقع تأمّليٍّ وإنما من منطلقٍ نفسيٍّ سيكولوجيٍّ إنفعاليٍّ وعاطفيٍّ.

إلى غير ذلك من الإجابات المتداولة على صعيد ألسنة الكثير من أبـــناء الديانـــات والمذاهب من المعتقدين بالتفرّدية - التي تقع على طرف النقيض من التعدّدية - القائمة على إنكار الآخر وإلغائه.

لكـــنّها ـ أي البلورالية ـ لم تقتنع بكفاية هذه الإجابات واعتبرتها نظرةً تشاؤميةً للإنسان إن في عقله أو في سلوكه، فمع عدم نفيها لهذه الأســباب في تحقيق التعدّد والكثرة الدينيّين أخذت تبحث عن أسباب أخـــرى - وهي المباني الآتية للنظريّة - أوصلتها في نهاية المطاف إلى ضـــرورة الإعتراف المعرفي وليس فقط الاجتماعي والاخلاقي بكافّـــة الأديان والمذاهب، وإعطاء المعذورية للمؤمنين بها، وبالتالي عدّلت من مفهوم النّجاة الذي كان يعني في الماضي حصر الخلاص في طائفةٍ دينيةٍ واحدةٍ بحيث صار أكثر شمولاً وإتساعاً ليشمل أكثريّة أبـــناء الديانـــات والمذاهب، كما عدّلت من مفهوم التعايش من مجرد كونه ضرورةً مرحليّةً إلى حاجةٍ إنسانيّةٍ ثابتةٍ.

منجزات ومخاطرت التعددية الدينية

مـــا الـــذي تهدف له التعددية الدينية؟ وما هي المنجزات المترقبة منها؟ ما هي المشكلة التي لاحظتها التعددية في الواقع الديني وقدّمت نفسها كعلاجٍ لها؟ وبالتالي لماذا اللجوء إلى التعددية الدينية؟

ومن ناحية أخرى ما هي المخاوف والتوجّسات من هذه النظرية؟ لمـــاذا يوجـــد شـــعورٌ بأنّ هذه النظرية لا تصبّ في صالح القضية الدينية؟ ما هي الأسباب التي بعثت وتبعث المتدينين على رفض هذه النظرية، ولماذا يحملون هاجساً معيناً فيما يتعلّق بها؟

بالرغم من أننا أشرنا ونشير في مطاوي هذا البحث إلى بعضٍ من الأهداف والتوقّعات المنتظرة من نظرية التعددية الدينية، كما سيلاحظ القـــارىء الكريم أيضاً أبرز المخاوف التي يحملها المعارضون لهذه الـــنظرية فـــي الوسط الديني، إلا أنّه مع ذلك لا بأس بإجراء عرضٍ واضحٍ وسريعٍ لأبرز هذه الأهداف والغايات التي اضطلعت بتحقيقها هـــذه الاطروحة الفكرية لا أقل على حدّ قولها، ولأهم هذه المخاوف التي يتحسّسها صاحب الهمّ الديني من هذه النظرية.

البعد الاجتماعي والمعرفي للتعددية الدينية

وقبل بيان هذه الأهداف المترقّبة والمخاطر المتوجّس منها لا بأس بالإشارة إلى نقطةٍ مهمةٍ وهي أن للتعددية أبعاداً مختلفةً يمكن قراءتها مـــن خلالهـــا وزوايا متعدّدة يمكن الإطلال عليها عبرها، وأهم هذه الأبعاد وأجمعها هو:

الـــبعد الأول: البعد الاجتماعي – بالمعنى الأعم لكلمة الاجتماع – وفـــي هذا البعد يقرأ الباحث نظرية التعددية الدينية الاجتماعية فتمثُل أمامـــه مصـــطلحات ومحـــاور مـــن قبيل حق إبداء الرأي، الحريّة الإعلاميّـــة والعقائدية والسياسية والاقتصادية..، مبدأ حق الاختلاف، مبدأ المنافسة الحرّة، مبدأ الحوار، مبدأ احترام الآخر والاعتراف به، مـــبدأ حق النقد وتقبّله، مبدأ التعايش السلمي، وغير ذلك من المفاهيم العملانية الكثيرة.

وهناك دراسات كثيرة قرأت التعددية من هذا البعد وإن لم تستخدم مصـــطلح التعددية أو البلورالية أو التكثّرية...[1] ويمكن هنا تصنيف

---

(١) إن هناك من عالج التعددية بهذا المعنى مستخدماً نفس المصطلح أيضاً، أنظر على سبيل المثال كتاب "التعددية والحرية في الإسلام"، حسن الصفار، الطبعة الثانية، بيروت، دار المنهل، عام ١٩٩٦م، وكذلك بعض المقالات المتفرّقة الأخرى.

الدراســات المرتــبطة بموضــوعات الحرية، الديمقراطية، الحوار، الأقليات، الارتداد... على أنّها مظاهر لأطروحةٍ جامعةٍ هي أطروحة التعددية.

والــذي يــبدو أن خصوم هذا النحو من التعددية قليلون من حيث المــبدأ، إنمــا الخــلاف فـــي حــدود ومساحة هذه التعددية الدينية الاجــتماعية، ويمثّل البحث حول موضوعة الحرية أبرز نماذج هذا الخــلاف بعــد الاتفــاق عــلى أصل الحرية كمبدءٍ طبيعي وإنساني وديني..

الــبعد الــثاني: وهــو البعد المعرفي الذي يمثّل الهدف الأساس المــتوخّى من دراستنا هذه كما سوف نشير ونلاحظ، والمقصود من هذا البعد قراءة التعددية قراءة ابستمولوجية معرفية، ومحاولة الكشف عــن تعدّد معرفي واقعي يقف خلفه تعدّد في الحقيقة والحقانية نفسها كما سنلاحظ بالتفصيل فيما بعد إن شاء الله تعالى.

ويمــثل الــبعدُ الثاني للتعددية البنيةَ النظرية والفلسفية والمعرفية للــبعد الأول، ولا يعني ذلك أن البعد الأول مرهون دائماً بشكلٍ من أشــكال نــتائج البعد الثاني، بل يمكن للإنسان أن ينسجم مع نظريات البعد الاجتماعي حتى لو لم يكن مؤمناً - من ناحية فلسفة المعرفة - بالبعد المعرفي للتعددية، وهذا ما يلاحظ لدى تحليل المواقف الرافضة للــتعددية المعرفية؛ فإنّ الكثير من المعارضين لهذه التعددية يوافقون عــلى جملةٍ مهمةٍ من مبادىء الحرية والتعايش السلمي الديني وحق

الاختلاف وما شابه ذلك، وهذا يعني أنه من الخطأ افتراض المخالفين للـتعددية المعـرفية - الـتي كثر الجدل حولها أخيراً - متصادمين ولـزاماً مـع مـبادىء الحـرية و... وإن ناقشوا في بعض القيود والاعتـبارات الأخلاقيـة والحقوقية لهذه المفاهيم الميدانية، مقدّمين ملاحظـاتهم عـلى الـتعميمات الـتي يبرزها أنصار فكرة الحرية والتعايش والتساهل والتسامح و...

نعـم لا تـرديد فيما يبدو في أن الموافقة على نظرية التعددية في بعدها المعرفي - سواءٌ كانت موافقةً كليةً وشاملةً أو موافقةً جزئيةً - يـترك أثـراً بالغاً في نظرة الباحث حول البعد الإجتماعي للنظرية، ومـن هنا لا يمكننا اعتبار البحث عن التعددية الدينية المعرفية بمثابة بحـثٍ نظـريٍّ تجريديٍّ، بل هو على العكس تماماً يمثّل واحدةً من المساهمات الأوّلية لتحديد أي مشروعٍ يهدف لتشكيل نظرية اجتماعية دينية تعددية سواء كان ذلك بالموافقة عليها أو برفضها.

وعـلى أيّـة حال فسوف نحاول في حديثنا عن أهداف ومخاطر التعددية المعرفيّة أن نتطلع إلى المساحات التي تتحكّم فيها - عن بُعد - هذه النظرية في الرؤى الاجتماعية والسياسية والعقيدية والإعلامية للدين.

١ - الأهداف والانتظارات

يمكـن إيجـاز بعض الاهداف المتوخّاة عملياً من وراء التعددية المعرفية على الشكل التالي:

أ – تلقي التعددية الدينية بثقلها على موضوع الحرية سيما الحرية الفكـرية والعقائديــة؛ لأنّ الصــورة التي ترسمها التعددية لخارطة المعــرفة الدينية لا تخوّل أيّ طرفٍ دينيٍّ اكتساب الحق المطلق قبال الآخــرين، ممــا يعزز من الناحية العملانية منح الآخر حق الوجود أيضــاً تبعاً لحيازته على خارطة المعرفة مساحات هامة على غرار الديانات والمذاهب الأخرى.

ومــن هنا نرى أنّ نظرية التعددية الدينية قد ترافقت في مسارها الــتاريخي دائمــاً مــع مفهــوم الحرية الدينية ولم تبتعد عنه، وهذا التصــاحب الــذي تعــبّر عنه مواقف التعدديين على طول الخط من موضوعة الحرية ليس تصادفياً، وإنما هو ناجم عن علاقة ميكانيكية بين الفكرتين.

ب – موضــوع التســاهل والتسامح الذي أشرنا إلى أن التعددية تؤمّــن الأرضية الفكرية له، لأن نفي التساهل والتسامح ناشيءٌ عن عقــل إلغائي إقصائي – لا أقل بحسب تصوّرات التعدديين أنفسهم – فيما التعدّدي يقف على النقيض من ظاهرة الإلغاء والحذف هذه.

وإذا لم نوافق على هذه الصيغة فلا أقل من أن التساهل والتسامح الاجتماعيين يمكنهما أن يستمدّا شرعيتهما النظرية من فكرة التعددية، حتى لو لم تمثّل هذه الفكرة الداعم الوحيد لهما.

ج – موضوع الحوار الديني سواءٌ بين الديانات الوحيانية الكبرى كالإســلام والمســيحية واليهودية أو الديانات غير الوحيانية كالبوذية

والهندوسية و... أو بين المذاهب والفرق الدينية نفسها، إذ تؤمّن التعددية - بالحدّ الأقل - المبدأ الحواريّ القائل: "قولي صحيح يحتمل خطؤه، وقول خصمي خطأ يحتمل صحته"، فإنّ هذا المبدأ يصبح واضحاً من الناحية النظرية دون التورّط بأي ازدواجية إذا قبلنا نظرية التعددية كما سيتضح أكثر في الفقرة التالية، أما لو أبقينا على التصوّر القائل بأن قولي صحيح قطعاً وقول خصمي خطأ قطعاً - بل يستحيل صحته حيث إنّ قولي صحيح - فلا يمكن ممارسة هذا المبدأ الحواري إلا بشيءٍ من الازدواجية.

د - موضوع التعصّب والدوغمة فإن العقل التعددي كما سيلاحظ عند شرح مباني النظرية هو عقلٌ غير متعصّب وغير دوغمائي؛ لأنه يبسط الحقيقة على كافة الاطراف ويعتبر أنّ لكل طرفٍ حظاً ونصيباً، وأنه ليس هناك واقعٌ اسمه احتكار الحقيقة لطرفٍ دون آخر في عالم المعرفة الدينية وبالتالي فلا يسمح أخلاقيّاً بممارسة احتكار الحقيقة عملياً، ومثل هذا العقل لا يمكنه أن ينسجم ويتناغم مع مفاهيم من قبيل الجزم والاطلاق المعرفي والدوغمة والتعصّب والنرجسية واحتكار الحقيقة والتشدّد فيها...، ولهذا فهو في ظرف قناعته بما يراه يفسح المجال لاحتمال خطئه مادام لا يرى بأن وصوله إلى فكرةٍ ما يمثّل وصولاً نهائياً وناجزاً للحقيقة.

هـ - موضوع الوحدة الإسلامية - على مستوى الدائرة الأضيق من دائرة الدين ككل - والذي حقّق تقدماً ملحوظاً في الفترة الأخيرة

ســـواءٌ من خلال التعاون الذي حصل في الخمسينات بين السيد محمّد حســـين الـــبروجردي والشـــيخ محمود شلتوت (رضوان الله تعالى عـــليهما)، والـــذي ســـبقه تأسيس دار التقريب في الثلاثينات من هذا القرن على اثر جهود أبرزها وأهمّها ما قدّمه السيد محمّد تقي القمي (ره)، وغيـــره من مجالات التعاون وصولاً حتى الواقع الراهن الذي يرجع الفضل الأكبر فيه لشخصياتٍ أبرزها الإمام الخميني (قده).

والموضوع هنا ليس موضوع الوحدة الإسلامية، إلا أن ما يجدر التنـــبيه عـــليه هو أنّ جلّ هذه الخطوات التي اتخذت بهذا الصدد لم تســـتطع – إما لنقص فيها أو لظروف مضادة أقوى وقاهرة – النفوذ إلى عمـــق الاخـــتلاف لـــتعالج المشكلة من جذورها بوسيلة تستبعد احتمال سيطرة طرفٍ على طرفٍ آخر، فبقيت الوحدة عنواناً مرحلياً طارئاً تمليه في كثيرٍ من الاحيان المخاطر الخارجية، ولم تتحول هذه الوحدة إلى ثقافة معاشة حتى اليوم بما للكلمة من معنى لو لم نقل بأن الحياة الثقافية لدى العديد من الشرائح تقف حائلاً أمام مشروع الوحدة الذي تشعر هذه الشرائح بأنه يهدّد المعتقدات الصحيحة لها.

وعـــلى أي حـــال فالتعددية قادرةٌ – وفي العمق لا السطح فقط – عـــلى إذابـــة جـــبل الجليد بين المذاهب الإسلامية، وتحطيم الحواجز النفســـية وجدار عدم الثقة من خلال توفيرها تصوراً نظرياً لمبررات المعـــرفة الـــتي يحملها الآخر من شأنه أن يزيل كلّ هذا التشاؤم في النظرة والحكم عليه كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

و – تمد نظرية التعددية الدينية المعرفية الرؤية الإنسانية بالكثير من الدعم، فكما سيتضح لنا تمنح المباني المطروحة للنظرية المعذورية للآخرين دائماً أو غالباً أو كثيراً فيما دانوا به، وتولّد بالتالي إحساساً إنسانياً يستبعد الشعور القائل بأنّ الآخرين مذنبون ومحكومون بالموت الجسدي أو الفكري أو الروحي أو...

إن التعددية الدينية – كما أشرنا سابقاً – تتصل بأصالة الإنسان والمذهب الإنساني من جهة، وتخفف من حدّة النظرة التشاؤمية التي يحملها المتديّن في حكمه على أكثر الناس من جهة أخرى، وتقدّم التبريرات والأعذار – بدل الإتهامات – لتديّن الآخرين ولو بالباطل من جهةٍ ثالثة، وهذا ما يجعلها تمثّل النظرة الشديدة التفاعل مع البعد الإنساني.

ز – تؤثّر نظرية التعددية في حكم المتدين على أتباع الديانات والمذاهب الأخرى، إذ توسّع من فرص الخلاص لغير الاتجاه الذي يراه هو حقاً، وبالتالي ترفض احتكار الجنّة والاستئثار بها لصالح جماعةٍ وفئةٍ خاصةٍ من الناس.

إلى غير ذلك مما تهدف وتصبو إليه التعددية الدينية المعرفية وما تأمله وتعمل لتأمينه...

ونحن الآن وبقطع النظر عن مدى صحة النظرية وتأثيراتها هذه يجدر بنا الإشارة إلى ضرورة عدم الوقوع في الخطأ وافتراض احتكار هذه النظرية لهذه الثمرات والنتائج، أي أنّه لا بد من التفكير

فـــي أنه هل توفّر سبلٌ نظريةٌ أخرى مثلَ هذه النتائج أو قريب منها بالحد الأقل أو لا؟ أمّا التسرع وافتراض أنّ هذه النظرية هي وحدها ضـــمان هذه الثمرات فهو أمرٌ يفتقر إلى دراسةٍ مستقصيةٍ للعديد من الـــنظريات الدينية والإنسانية التي تتصل بمثل هذه العناوين المذكورة هـــنا، وبعـــد ذلك يمكن الحكم سلباً أو إيجاباً على مدى الامتياز الذي تتمتّع به نظرية التعددية في هذا المجال.

وقبل أن ننتقل إلى الحديث عن بعض المخاطر المتوجّس منها في هذه النظرية لابد من الإشارة إلى أمرين أراهما لازمين هما:

الأمر الأول: عندما يجري الحديث عن حسنات وسلبيات التعددية فـــإن الكلام يتمحوّر طبيعةً حول النظرية نفسها، أي أن البحث يدور حـــول أن هـــذه الـــنظرية - بما تمثله من مركّبٍ معرفيٍّ - هل لها تداعيـــات نفسية واجتماعية معينة أو لا؟ وهذا معناه أننا لا نبحث في طـــرح الـــنظرية في مجتمعٍ ما أو في وسطٍ ثقافيٍّ معينٍ ضمن إطار الـــزمان والمكـــان، بـــل نعالج نفس النظرية بصورة مجردة ونبحث المســـاحات الـــتي يمكـــن أن تؤثّر فيها بحثاً معرفياً نظرياً لا ميدانياً خارجيـــاً، إلا أن ذلك لا يمنع من كون العنصر الزمكاني موجباً في بعض الأحيان لإيجاد تأثيرات عكسية؛ أي أن هذه النظرية التي نقول بأنهـــا نظرياً تؤمّن الارضية لمفهوم الوحدة الإسلامية مثلاً قد يتسبّب طرحها في ظرفٍ زمكانيٍّ معينٍ بعروض خسائر على مفهوم الوحدة نفســـه، ومعه فمن المطلوب أن يكون طرح النظرية ووجودها الفعلي

الخارجي في الوسط الثقافي والاجتماعي منسجماً مع الأهداف العامّة للنظرية نفسها لا معاكساً لهذه الأهداف، هذا من جهة.

ومن جهةٍ أخرى محاكمة التعددية في أهدافها شيء ومحاكمة التعدديين في واقعهم شيءٌ آخر، وعلينا أن لا نحمّل النظرية كلّ المكوّنات المختزنة في الشخصية الفردية والاجتماعية للتعدديين أنفسهم؛ أي أن لا نجعل الحكم على الفكر متأثراً بالموقف من أصحابه وحامليه حتى الموقف الفكري العام منهم، أو الحكم على نظريةٍ متأثراً بالحكم على مجموع تصوّراتٍ يحملها أصحاب تلك النظرية ولو لم تكن هذه التصورات على علاقةٍ معرفيةٍ بالنظرية نفسها، وهذه نقطة هامّة.

الأمر الثاني: إنّ من المفارقات الحاصلة على مستوى التجربة التعددية في الوسط الإسلامي العام هو أنّ التيار الذي يؤمن بالتعددية يمارسها بكل أشكالها تقريباً مع الأطراف كافّة إلا مع المعارضين للتعددية نفسها أو المناهضين للأفكار التي يحملها التعدديون، فالوسطيّة والاعتدال اللذين تمنحهما التعددية للتعدديين - كما هو المفترض نظرياً - لا يمارسهما التعدديون مع خصومهم المباشرين بالشكل المطلوب، بل نراهم - والحديث هنا ليس عاماً بل لمثل هذه القواعد استثناءاتٌ عديدةٌ عادةً - في كثير من الأحيان يمارسون الإلغاء والإقصاء والدوغمة والنرجسيّة، وهذه مفارقةٌ تستحق الاستغراب والاستفهام.

إن الخــلاف القديــم الجديد بين التقليديين والحداثيين في المجتمع الإســلامي يعكــس هــذه الصــورة أيضــاً؛ ففي الوقت الذي يحمل الحداثيون شعارات الحوار، والاحترام، والاعتراف، والتعددية، وحق الــنقد وتقبله، والانفتاح، والاستيعاب، والامتصاص و... ويمارسون غالــباً - وبجــدارةٍ - هــذه المفاهيم والقيم الأخلاقية في صراعاتهم وخلافــاتهم الفكــرية مع الآخرين الأمر الذي لابد للتاريخ أن يسجله لهــم، إلا أنهم مع خصومهم الداخليين - والذين يمثل الصراع معهم المحــك والمختبر الأساس لسلوكيات التيار المنفتح والواعي - نراهم يمارســون نمطاً لا يتقاطع مع القناعات والقيم التي يقولون بها، وهو أمــرٌ يجعلهم غير عمليين في بعض الجوانب - وإزدواجيين أيضاً - ممــا مــن شــأنه أحيانــاً أن يعــود بالضرر على نفس تصوراتهم ونظرياتهم.

ومن هنا فإذا أريد للتعددية أن تختبر نفسها بين التعدديين الذين هم الأكــثر ولاءً لها فعليها أن تمتحنهم في صراعهم الفكري مع خصوم التعددية نفسها، وما لم يتم النجاح على هذا المستوى فإن ذلك يكشف عن أن الواقع ما زال مأزوماً بدرجةٍ من الدرجات.

٢ - الهواجس والتوجّسات

من حق كلّ وسطٍ فكري أو ثقافي ترد عليه نظرية منهجية جديدة أن يــثير حولهــا التساؤلات والاستفهامات، وهذا أمر يعبر عن حالة صــحيّة وثــبات واتــزان علميين، وعندما تدخل المسألة إلى الدائرة

الديـنية تـتحول - فـي كثيرٍ من الاحيان - هذه الاستفهامات نتيجة الحساسـية الدينية إلى علامات تعجّب تعبر عن توجّسات وهواجس ومخـاوف من احتمال طروّ تأثيراتٍ سلبيةٍ كبيرةٍ على الدين والتديّن نتيجة القبول بمثل هذه النظرية، وهذا الأمر بهذا المقدار هو أيضاً لا يعـني وجود جوّ متشنّج في الوسط الفكري الديني بقدر ما يدلّل على الحسّ المرهف الناشىء من العلاقات العاطفية التي يحملها المتدينون - بالمعنى العام للكلمة - في أعماقهم تجاه القضية الدينية، وهو حسٌّ مـن شـأنه أن يحمـي الوسط الديني من أي عناصر دخيلة وهجينة ويشـكّل سـياجاً مانعاً من ورود أفكار أو سلوكيات غير مستساغة دينياً.

إلا أن المشـكلة الـتي تحصـل أحياناً هي سيطرة الحالة النفسية المذكـورة عـلى العقل الديني لتحوّله إلى عقل احتياطي خائف وقلق يقدّم دفع المفسدة على جلب المصلحة فيستبعد على أساس ذلك فرصاً كـثيرةً وثميـنةً لمجرد احتمال اشتمالها على عناصر غير مرغوبة، وهـو أمـر يـؤدّي على المدى البعيد إلى تجذير هذه الحالة العقلية والنفسية وتحولّها إلى ثقافة تحريمية طاردة.

مـا سنشير إلى بعضه هنا ما هو إلا توجّسات واستفهامات تمتلك في نظر الكاتب الشرعية والوجاهة كما يمكن للإنسان أن يتطلعها من وراء كـلمات المعارضـين للنظرية، وهي مخاوف لا تنم عن عقل خـائف بقـدر ما تنم عن وعي جيد للتجربة الطويلة في ثنائية القديم

والجديــد والكلاســيكي والحداثي، وهو وعيٌ مطلوبٌ يمكنه أن يمنح الفكر المزيد من الصلابة وعدم الاهتزاز السريع أمام الأفكار الواردة أو الحادثة.

وعلى أي حال فأبرز ما يمكن تسجيله هنا ما يلي:

أ – مــا هي التأثيرات التي يمكن أن تتركها التعددية على اليقين البشري؟

مــن الواضح أن ظاهرة اليقين الموجودة عند الإنسان هي ظاهرةٌ ليس فقط صحية ومهمة بل إنها أساسية وضرورية أيضاً من النواحي النفسية والاجتماعية بل والحضارية، لأن افتقاد الفرد لليقين في حياته كــلياً أو غالــباً أمر له مضاعفاته السلبية النفسية والسلوكية؛ إذ يمنح اليقيــنُ النفسَ البشرية الاستقرار والثبات فيما يجعل الشك منها بؤرةً للقلق والاضطراب والتذبذب وعدم الاستقرار، وهو أمر يعيق الحركة الثابتة للنفس نحو أيّ أمرٍ تهدفه ويعقّد بالتالي النمو الذاتي للشخصية.

وهكــذا الحــال عــلى المسار الاجتماعي؛ إذ إن عاصفة التماوج والشــك وعدم الاستقرار الفكري في مجتمعٍ ما تعيق بالدرجة الأولى عمــليات التنمية في هذا المجتمع على أكثر من صعيد، وتحوّله إلى مجتمعٍ قلقٍ غير منتظم الخطى، وهو ما يختزن في طيّاته الكثير من المشكلات كما تؤكّد ذلك كلّه الدراسات النفسية والاجتماعية.

إنّ وجود هذا المخلوق الهام والضروري – ألا وهو اليقين – هو من ضرورات الحياة البشرية سواءً كان متعلّق هذا اليقين أمراً حقاً أو

باطلاً لا فرق في ذلك، كلّ هذا بقطع النظر عن فوائد الشك المرحلي مـــن الناحيـــتين العلمية والسلوكية واللتين تواجهان أكثر ما تواجهان المفكّر الحر والشاب المراهق.

التســـاؤل الموجـــود هـــنا هـــو ألا تتسبب التعددية بما تحمله من تخفيضٍ لدرجة اليقين في حدوث تداعيات سلبية فردية واجتماعية؟ ألا تؤدي التعددية إلى عدم الجزم بالمعتقدات - لاسيما الدينية - وبالتالي إلى تخفيف درجة الاستقرار النفسي الديني؟ هل يمكن للتعددية ميدانياً أن تـــبعد عـــن نفسها شبح الشك والتذبذب؟ ما هو الدور الذي تلعبه الـــتعددية فـــي بعث روح اليقين الضرورية في المجتمع البشري - وخصوصاً الديني - وأين هي إنجازاتها على هذا الصعيد؟...

هـــذا هـــو الســـؤال الذي يفترض بالتعددية أن تجيب عنه نظرياً وعمـــلياً أيضـــاً، وتضـــع بالتالي حلاً له إذا أرادت لنفسها أن تكون مشروعاً متكاملاً...

ب - التســـاؤل الآخر والذي له ارتباطٌ ما بالسؤال الأول هو هل أن الـــتعددية الديـــنية ستساعد على تعزيز الايمان في المجتمع، سيما وأن التعدديين يرون أنفسهم وبالتالي نظريّاتهم في خدمة الدين نفسه؟ بانخفـــاض اليقيـــن أيـــن يصبح موضوع الإيمان الديني؟ أين يصبح مصـــير مقـــولاتٍ من قبيل التفاني الديني، والتضحية الدينية، والحب والعشـــق الديني والإلهي، والإخلاص، والاندفاع الساخن، والحماس الديني، والاقدام، وتقديم المصالح المعنوية على المصالح المادية و..

وعشرات من المفاهيم الانسانية والدينية الراقية والتي يحتاجها الدين في كينونته الشاملة؟ حينما أساوي بين الأديان والمذاهب أو أتحدث عن نوعٍ من الرجحان لبعضها على بعض مع احتفاظ البقية بدرجةٍ من الرجحان كيف يمكنني أن أرسّخ إيمان المسلم - مثلاً - بإسلامه، وأحول دون قيامه بتنقلاتٍ عديدةٍ بين الأديان والمذاهب أو لا أقل أجنّبه مظاهر من قبيل الاستخفاف، والتقليل، والتغاضي، وعدم الرعاية، والتحايل النظري، والشعور بإمكانية التفلت، وتقلص تأثيرات مفهوم الثواب والعقاب عنده وغير ذلك أيضاً؟...

نعم إنّ هذه الهواجس - كما الأهداف المتقدّمة - لم يجر عرضها هنا بهدف التأييد أو النقد أو الدفاع؛ فإن لهذا الأمر مجاله الآخر، وإنما الهدف هو محاولة جعل النظرية قابلة للقراءة من أكثر من زاوية، وتحسّس الباحث عن الناحية النظرية المسؤوليةَ إزاء النواحي الأخرى سيما المحور العملي دون أن يؤدّي به ذلك إلى حالةٍ من الشلل في قراءته النظرية لها، فإذا كان هذا البحث الذي بين يدي القارىء الكريم يسعى إلى تقديم قراءةٍ نظريةٍ لفكرة التعددية الدينية، فمن الممكن جداً بل المطلوب أن تقوم إلى جانبه دراساتٌ نفسيةٌ وسلوكيةٌ واجتماعيةٌ للفكرة نفسها، وبالتالي ليبقى الباب مفتوحاً أمام إطلالاتٍ متنوعةٍ لتشكيل رؤية أكثر شموليةً حول هذا الموضوع، وتكوين أفقٍ أرحب وأقل ضيقاً في النظر إلى الأمور، لأن مشكلة بعض الباحثين سيّما في الشأن الديني أنه لا يرى نفسه معنياً

بالـتداعيات العملية لفكرته معتبراً أن المهم هو تحديد الحق والباطل نظرياً، وهذه في الحقيقة نزعةٌ أرسطيةٌ؛ لأن المنطق الأرسطي يعتبر أن العمـليات الذهنية تعنى بترتيب المقدمات نظرياً بحيث تكون مادة وصـورة القياس المنطقي سليمتين، أمّا التداعيات الميدانية في الحياة الإنسـانية فـلا تعني الباحث بشيء، وهو أمرٌ حصلت فيه تحوّلاتٌ عديـدةٌ بعد عصر النهضة ليس هنا مجالها، إلا أن المهم فيها هو أن الـباحث الديـني يجب عليه أن يتحسّس مسؤولية بحثه النظري من الناحية العملية دون أن يعني ذلك الارتهان الدائم للبعد النظري بالبعد العملي مما لا مجال لتفصيله.

السياق التاريخي لنظرية التعددية

بعيداً عن المقولة التي ترى أنّ الإسلام قد طرح التعددية بمعناها العملي أي التعايش السلمي بين أهل الديانات، وبعيداً عن التاريخ الإسلامي الذي يرشد إلى الكثير من مفردات هذه المقولة عملياً، وبعيداً عن الجدل في رجوع التفكير التعدّدي إلى شخصيات أمثال يوحنا الدمشقي الذي كان مقرّباً من الحكّام العباسيين كالمأمون والمعتصم، وأمثال أخوان الصفا، وحتّى أمثال أبو حامد الغزالي، وهي نسبةٌ جرت مناقشتها من قبل بعض الباحثين[1] هنا مما قد تجري الموافقة عليه من حيث النتيجة، بعيداً عن كلّ ذلك فإنّ الذي يبدو ـ كما ربّما في اعتقاد الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي ـ أنّ الجذور الأوّلية للتعدّدية الدينيّة تعود إلى محاربة الكنيسة للنظريّات العلميّة لكبار العلماء الطبيعيين أمثال غاليلو وكوبرنيكوس و ... في بدايات عصر النهضة، إيماناً منها بالمرجعيّة المطلقة لبعض النظريات التقليديّة أمثال نظريّات بطليموس في الفلك وأرسطو في المنطق والفلسفة... واعتبار تجاوزها خطّاً أحمر وتجاوزاً للديانة المسيحية

---

(١) راجع جعفر السبحاني، التعددية الدينية نقد وتحليل، مجلة التوحيد، العدد ١٠٥، عام ٢٠٠٠م.

نفسها على أساس نمط فهمٍ معينٍ للنّص الإنجيلي، ممّا ولّد تعارضاً بين العلم والدين دفع البعض بغية تخفيف حدّة هذا التعارض إلى اعتبار المعارف الدينيّة معارف غير يقينيّة وعدم وجود ترجيحٍ بينها[1]، وهو بذلك يكون قد طبّع المعرفة الدينية للعلوم الطبيعيّة بالخصوص، وفتح المجال لإعمال التصرفات فيها مادامت لم تصل إلى درجة القاطعيّة التي تحول دون التلاعب بها.

ولعلّ منشأ هذا الرأي الذي تبنّاه الأستاذ يزدي هو أن النقطة المركزيّة التي تتمحور حولها التعدّدية هي برأيه سلب اليقين الديني والخوض في شكّاكيةٍ مطلقةٍ في ساحة الدين، ولهذا اعتبر أنّ العودة التاريخيّة للتعددية تصلنا بهذا التصور الذي ظهر أثناء عصر النهضة.

كما أدّى نشوء البروتستانتيّة الليبراليّة والتي تعتقد بضرورة التوجّه والقبول بالتفسير غير التقليدي للكتاب المقدّس سيّما ذلك التفسير المتّكيء على العلوم الطبيعيّة والدراسات التاريخيّة، وتعتقد أيضاً بأنّ النشاطات العقليّة في مجال الدراسات الإلهيّة ليست بالموثوق بنتائجها على نحوٍ حاسمٍ وقطعيٍّ، ولعلّ هاتين الخصيصتين فيهما قد تولّدتا عن خلفيّةٍ منطقيّةٍ قدّمت العلوم الطبيعية وأخّرت الفلسفة، لقد أدّى نشوء البروتستانتيّة الليبرالية إلى ظهور الليبراليّة

---

(١) مجلّة "الفكر الإسلامي" عدد ١٨ – ١٩ : ١٦٨.

السياسية ونفوذها على نطاقٍ واسعٍ، وقد كان ذلك سبباً رئيسياً من ناحيةٍ تاريخيّةٍ - علميّةٍ لتبلور البلورالية الدينية التي وقعت مورداً لحملاتٍ شديدةٍ من جانب الإتجاهات الدينية المسيحيّة التقليديّة التي اعتبرتها بمثابة إقصاءٍ للدّين عن موقعه.

لكنّ التعددية الدينيّة أخذت شكلها المعدّل والمتطور في القرن العشرين سيّما بعد بروز نظريّة الشمول الدينيّ، وقد لعب تطوّر علم الكلام المسيحي في هذا القرن دوره في دفع عجلة التنامي والتفاعل لهذه النظرية، حيث شهد هذا القرن وما يزال تسارعاً لافتاً وتقدّماً كبيراً في مجال الدراسات الإلهية على النّمط الحديث للقراءة الدينية. ومن هنا يمكن القول بأنّ التعددية الدينية من بين التعدّديات الأخرى ربما حازت على نصيبٍ أكبر من البحث والقراءة الفلسفيّة، كما الكثير من المسائل الفلسفية المرتبطة بالدين، وكثُرت الدراسات التي تتحدّث عن الدّين والمجتمع البلورالي أو الفرد البلورالي ومدى التناسب الطردي أو العكسي بينهما.

وقد ساهمت في نسج السياق التاريخي للبلورالية كثرةُ الحروب الدينية والمذهبية والقوميّة والإثنيّة وما نجم عنها من محن ومآسي للبشريّة سيّما في القرن العشرين، حيث تسبّبت الحروب العالميّة بالخصوص في إحداث آلام كبرى في الجسد الإنساني، كما لا تزال حروبٌ دينيةٌ ـ أو يشكّل الدين أحد عناصر اشتعالها ـ تترك بصماتها بصورةٍ واضحةٍ على الحياة الإنسانيّة في أكثر من مكانٍ في

العـــالم كســـريلانكا والهـــند والبوسنة وباكستان وأندونيسيا وأيرلندا وأفغانســـتان والصّراع العربي - الإسلامي الصهيوني وغيرها. ذلك أنّ الكـــثيرين وبحكم ردّ الفعل قد اتجهوا نحو الإعتقاد بضرورة ردم الهوّة بين الإتجاهات الفكريّة والدينيّة و... في العالم تجنّباً للمزيد من الكـــوارث الإنســـانيّة ســـيّما في المناطق التي تعجّ ديموغرافياً بتعدّد الأديـــان والمذاهـــب والفـــرق والقوميّات مثل لبنان ومناطق البلقان والقوقاز، وتتأكّد هذه الضرورة في عصر التطوّر والتكنولوجيا الذي يسمح ــ وبأبسط فرصةٍ ــ بحروب إبادةٍ لا يخسر فيها الإنسان وحده بـــل تأخذ الطّبيعة هي الأخرى حظاً وافراً من الخسارة التي لا توجد ضماناتٌ أكيدةٌ على إمكان تداركها في المدى المنظور.

هـــذا المســـار التاريخي ككلّ دفع المفكرين والعلماء ــ سيّما في الغرب المسيحي - إلى تبنّي النظريّة البلوراليّة كرصيدٍ فكريٍّ وبناءٍ فلسفيٍّ تحتيٍّ للتعايش البشري، ومن هنا يتّضح السّبب ــ أو بعضه ــ فـــي تزايد المناصرين والمؤيّدين بصورةٍ مطّردةٍ لهذا الإتجاه واتّساع قاعدته في أوساط الكتّاب والباحثين وجمهور المثقّفين نظراً للحضور الفاعل لموضوعة التعايش والسلام في أدبيّات وسلوكيّات واهتمامات وأولويّات وآمال الكثيرين.

وأوّل ما انقشعت هذه النظرية على يد "ويلفرد كنتول" أستاذ معهد الإلهيّـــات في هارفرد ومن ثمّ تلقاها تلامذته من بعده، إلاّ أنّ المتكلّم

المسـيحي المعاصر جون هيك *John Hick*[1] والذي هو أحد تلامذة كنـتول يصـنّف بأنّـه من أبرز وأهمّ المنظّرين للتعدّدية الدينية، فقد تعـرّض في كتابه «فلسفة الدّين» ـ والذي طبع عام ١٩٦٣م الطبعة الأولى ومـا تزال طبعاته متواليةً ـ إلى هذه النظرية وبشكلٍ مفصّلٍ نسبيّاً ودافع عنها سيّما في الفصل التّاسع منه.

---

(١) ولد جون هارورد هيك سنة ١٩٢٢م في اسكاربورو في بريطانيا، والتحق سنة ١٩٤٠ م بالكنيسـة البروتستانتية فيها، درس الحقوق في جامعة هال، والتحق لدراسة الفلسفة بعـد الحـرب العالميـة الثانية بجامعة هايدنبورغ، حتى نجح في الحصول على شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة أكسفورد.

توجّـه هيـك للسلك الديني وخدم كقسٍّ لمدّة ثلاث سنوات، عمل في التدريس في جامعة كارنل، ومن ثم في مدرسة العلوم الدينية في الولايات المتحدة الأميركية، ثم عُيّن أستاذاً في معهد الإلهيات في كمبردج، إنتخب سنة ١٩٦٧م أستاذاً في جامعة بورمنغام، كمـا كان في نفس الوقت مشغولاً بالتدريس في كاليفورنيا، حتى حصل على درجة الأستاذيّة الدائمة هناك سنة ١٩٨٢م.

أدّى تعمـق هيـك في فلسفة كانت والفلسفة التقليدية الأنغلوسكسونيّة إلى دفعه نحو شيءٍ من الثورة على المفاهيم المسيحية الساذجة التي كان يؤمن بها، ركّز هيك - رغم كـل انتقاداته - على مفهوم المواجهة مع الأمر المطلق أي التجربة الدينية، وأخذ هذا المفهوم حيزاً كبيراً من أفكاره.

إهـتمّ بموضـوع اللغة الدينية وبانتقادات المدرسة الوضعية على هذه اللغة، وقدّم على أساس فهمه للتجربة الدينية نظرية التعددية الدينية التي عُرف بها وعُرفت به.

راجع حوله كتابه فلسفة الدين، لا سيما المقدمة من ص ١ الى ص ١١.

ولا يعـــني شيوع هذه النظرية في الغرب أنّها لاقت إجماعاً فكريّاً وثقافيّــاً مـــن قبل الاتجاهات المتعددة، بل إنّها قد تعرّضت لانتقادات حـــتّى مـــن طرف المفكرين الدينيين غير التقليديين، ومن أبرز الذين عارضـــوا هـــذه الـــنظرية المفكّـــر الديني ألوين بلانتينجا Alvin Plantinga الذي كتب ردوداً عليها، وإنّما ننبّه على ذلك دفعاً للتوهم الـــذي يحصــــل عـــادةً فـــي مجـــال قراءة الفكر الغربي من طرف المجـــتمعات الـــتي لم تشارك في عمليّة الحداثة وإنما تلقت صدمتها فقـــط، ألا وهو افتراض أنّ الغرب كلّه متفقٌ على المقولات الجديدة التي ترد إلى هذه المجتمعات، وهو تصورٌ خاطىءٌ جداً، فإنّ الحداثة نفسها تعرّضت وما تزال لانتقاداتٍ كثيرةٍ جداً، بل إن ما بعد الحداثة نفســـه - والذي يجري طرحه في الأوساط غير الغربية - هو الآخر قد تعرّض وما يزال لانتقاداتٍ شديدةٍ أبرزها ما سجّلته آراء يورغن هابرماس الذي يُعد من أبرز أنصار الحداثة، والذي شرع بشنّ حملةٍ عـــنيفةٍ على ما يُسمى بالعصر ما بعد الحداثوي في بداية الثمانينات. إنّ الصورة الأحاديّة الجانب عن الفكر الغربي هي ظلمٌ للغرب نفسه قـــبل أن تكـــون ظلماً للآخرين، وهو ما يستدعي من الجهات العاملة على ترجمة هذا الفكر إلى تبنّي الحياد المطلق وعدم انتقاء الاتجاهات الغربية بهدف نقلها إلى عالمٍ آخر كالعالم الثالث.

وعـــلى أيّـــة حـــال وبالانتقال في العرض إلى السّاحة الإسلاميّة أثـــارت أخيـــراً مقالـــةٌ للدكتور عبد الكريم سروش نشرت في العدد

٣٦ من مجلّة "كيان" في بدايات عام ١٣٧٦ هـ ش / ١٩٩٧م ضجّة واسعةً في الأوساط الدينيّة والثقافية في الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران، وقد دافعت هذه المقالة والتي حملت عنوان «صراطهاى مستقيم، سخنى در بلوراليسم دينى مثبت و منفى» عن البلوراليّة الدينية ونظّرت لمبانيها، وقد لحقتها في مختلف المجلاّت والنشريّات والدوريّات الفكريّة والدينية، وكذا في بعض الصّحف سلسلةٌ من الكتابات المؤيّدة والمعارضة، وقد كتب د. سروش فيما بعد توضيحاته حول النظرية والتي رأى أنّها تزيل الإبهام الذي يكتنفها، وأيضاً ردوده على المناقشات التي تعرّضت لها التعددية. لكن هناك رؤية لدى بعض الناقدين تذهب إلى أنّ ما فعله الدكتور سروش لم يكن اجتراراً للفكر الغربي عموماً والمسيحي خصوصاً فحسب، وإنّما هو إعادة صياغةٍ للأفكار التي طرحها في العالم العربي كلٌّ من الدكتور محمد أركون وفضل الرحمان[1]، كما أن هناك من يرى بأن الباحث الإيراني ميمندي نجاد قد استبق الدكتور سروش في طرح نظرية التعددية في الوسط الإيراني في بدايات النصف الثاني من القرن العشرين[2]، وبالتالي فإن الدكتور سروش - وفق هذين

---

(١) بسام حوزه، عدد ٢٥، ١٣٧٩هـ ش، ٢٠٠٠م، محمد جواد حيدري كاشاني، مقالة: نقدى بر بلوراليسم دينى ص٩٣.

(٢) الشيخ جعفر السبحاني، التعددية الدينية نقد وتحليل، مجلّة التوحيد، العدد ١٠٥، عام ٢٠٠٠م.

التصــورين - لم يكن السبّاق إلى طرح هذه النظرية لا في المجتمع الإسلامي عموماً ولا في المجتمع الإيراني على وجه الخصوص.

ومــن الطبيعي أن يحتاج تحديد من هو الرجل الأوّل الذي طرح هــذه النظرية في الوسط الإسلامي إلى الكثير من التتبع والملاحقة، كمـــا أنّــه من الضروري أن نفرّق بين التعددية المعرفيّة والتعددية الاجــتماعية وفق ما تقدم؛ فإنّ العديد من الباحثين عن التعددية ربما يكونون قد قدّموها كنظريةٍ فلسفيةٍ إجتماعيةٍ وأخلاقية، إلا أن ما يهمّنا هنا هو الجانب المعرفي من النظرية، كما أن استباق بعض الباحثين العــرب أو الإيرانيين للدكتور سروش في طرحه لهذا البحث لا يمنع مــن أن يكون لسروش نفسه دوراً بارزاً في دفع هذه النظرية للأمام؛ إذ أستبعد - وهذا الاستبعاد عفويّ وغير ناتج عن تتبّعٍ ودراسةٍ لعدم توفّــر كــتابات ميمــندي نجاد بين يدي - أن يكون هناك من استبق الدكــتور ســروش في المستوى الذي طرح فيه النظرية في الساحة الإيــرانية وفــي حجم تأثير طرحه في الحياة الثقافية في إيران، وإن كان القول بأن الباحثين العرب فضلاً عن الغربيّين قد استبقوا الدكتور سروش في طرحه ولو مع بعض الفوارق غير بعيدٍ عن الصواب.

ولعــلّ ترجمة كتاب فلسفة الدين عام ١٩٨٣م إلى اللّغة الفارسيّة ومن ثمّ ترجمته على يد بهزاد سالكي عام ١٩٩٧م في طبعته المزيدة مضافاً إلى ترجمة بعض المقالات لهذا المفكر الغربي، قد لعب دوراً فــي حركة عرض النظريّة حيث كان هذا الكتاب شاهداً مهمّاً للذين

ناصــروا هذه النظرية الدينية وأيّدوها، ويتجلّى هذا الأمر في كتابات الدكتور سروش نفسه حول التعددية.

ولعلّ استشهاد جون هيك أحياناً قليلةً لتدعيم فكرته بكلامٍ للعارف جــلال الدين الرّومي صاحب المثنويّ المعروف لفت أنظار الباحثين الإيرانيين إلى آراء هذا العارف في التعددية الدينية، ومن هنا يلاحظ أنّ المؤيديــن للنظرية اعتبروا أنّ مولانا جلال الدّين الرومي هو من أهم المنظّرين للنظرية، وأنّه صاغ العديد من المباني الفلسفيّة لها في المثــنوي، وقد عملوا على استخراج العديد من الأدلّة حول مجموعةٍ من مباني النظريّة من كلماته وأشعاره، وتعدّى الأمر إلى الإعتقاد بأنّ العــرفاء يميــلون إلى هذا الإتجاه التعدّدي من بين المدارس الفكريّة الإســلامية سيّما بعد ملاحظة كلمات أمثال محي الدين ابن عربي في هــذا المجــال، وقد أضفت ردود الفعل الناقدة والمتحفّظة حول هذه الــنّقطة على البحث رونقاً خاصاً وفتحت الباب أمام واحدةٍ من أبرز الــنّماذج فــي استنطاق الفكر القديم وإستجوابه فيما يتعلق بإشكاليّاتٍ معاصرةٍ، وهي قضيّةٌ هامّةٌ في مجال قراءة الأفكار من داخل النّسق والإطار التاريخي لها أو من خارجه.

وفــي العــالم العربي ألقت الدّراسات المتعلّقة بالحوار الإسلامي المســيحي، (أو حــوار الأديــان بصورةٍ عامّةٍ)، أو بالاقليّات الدينية والمذهــبية، أو بعلاقة المسلم بغير المسلم، أو بموضوع التّقريب بين المذاهــب، وكذا بعضاً من مسائل الحريّات والديمقراطيّة و.... ألقت

بظلالهـــا عـــلى الــتعددية الدينية وإن لم تقرأها مباشرةً قراءةً فلسفيةً وهرمنيوطيقيّةً بالدرجة الأولى في حدود تتبّعي، لكنّها من حيث تقصد أو لا تقصــد أخضعتها للمختبر العلمي وخرجت بنتائج هامّة مرتبطة بها، وقد أثّر كلّ ذلك على الوعي العام فيما يتعلّق بأنماط العلاقة مع الآخر أو النّظرة إليه.

لكــنّ الملاحظ في حركة الجدل الأخيرة في الوسط الإسلامي أنّ فهــم هــذه الــنظرية يُعد ـــ لا أقلّ في المرحلة الراهنة ـــ أهمّ من تقييمهـــا، والسّبب في ذلك يعود إلى أنّ الكثير من الإشكاليّات المثارة عـــليها قد ووجهت من قبل أنصار هذه النظرية بعدم فهم روحها أو عـــدم وضـــوح مبانيها لدى المستشكلين، كما يلاحظ المطالع لحركة الــبحث فـــي الــتعددية الدينيّة أخيراً أنّ بعض المناقشات ترجع إلى ملاحظـــاتٍ فنيّةٍ لها علاقةٌ وطيدةٌ بعرض النظريّة نفسه، وربما تنعدم المبرّرات لبعض هذه الملاحظات إذا ما تمّت حياكة النظريّة بصورةٍ أخرى.

ومـــن هـــنا سوف تحاول هذه الصفحات أن تعرِض أوّلاً النظرية نفســها وتتعامل معها بلغةٍ وصفيّةٍ غالباً بدون أيّة معياريّةٍ مركّزةً في الأغـــلب عـــلى جهـــود وإسهامات الذين دافعوا عنها سيّما الدكتور سروش[1]، مع مزيدٍ من التّوضيح والتّعميق للمسألة، وذلك من دون

---

(١) تمّت الإستعانة بالمصادر التالية بصورةٍ أساسيّةٍ لإعداد العرض المذكور للنظريّة وهي:
أ- الكتب التي تمّت مراجعتها هي:

أ ــ «سلورالیزم دیـــني واستبداد روحانیّت» للأستاذ محسن غرویّان، وهو عبارةٌ عن سلسلة أسئلة وأجوبةٍ تمّ نشرها سابقاً في صحیفة "رسالت".

ب ـــ «دین شناسی» محمّد حسین زاده، الفصل الثالث، الطبعة الأولى١٣٧٨/١٩٩٩ م.

ج ـــ «فلســـفهء دین» جون هیك، ترجمة بهزاد سالکي، یراجع منه خصوصاً الفصل التاسع ٢٦٣ – ٢٩٨.

د ـــ «تســـامح آری یا نه» وهو مجموعة مقالاتٍ وحواراتٍ نشرت سابقاً في صحف ومجلات داخلیة وخارجیّة لباحثین إیرانیّین وغربیّین وعرب.

د - "کـــندکاوی در ســـویه های پلورالیزم"، محمّد حسن قدردان قراملکي، الطبعة الأولى، ١٣٧٨ه ش / ١٩٩٩م.

٢- المقالات والدراسات والحوارات المنشورة وهي:

أ - مقالـــة «صراطهای مستقیم سخني در پلورالیسم دیني مثبت ومنفي»، نشرت في مجلّة "کیان" عدد: ٣٦/١٣٧٦ هـــ ش – ١٩٩٧م.

ب – حوار ومناظرة حول التعددیة الدینیة بین الدکتور سروش والشیخ محسن کدیور، وقـــد جرى عام ١٣٧٦ هـــ ش ١٩٩٧ م بتنسیق جریدة «سلام» ونشر فیها، وقد تمّت قراءته ومراجعته في کتاب «صراطهای مستقیم» ط ٢-٧٧ هـــ ش.

ج – حوار مع الدکتور سروش تحت عنوان «حقّانیت – عقلانیّت – هدایت» نشر في العدد ٤٠ من مجلّة "کیان" ١٣٧٦ / ١٩٩٧م.

د – حوار مع العلاّمة محمد تقي جعفري رحمه الله أجرته مجلّة «نقد ونظر» العدد ٧-٨ ١٣٧٥ / ١٩٩٧م.

هـــ – مقال حول التعددیة الدینیة للأستاذ علي ربّاني گلپایگاني، نشر في مجلّة «کلام إســـلامی»، عدد ٢٣ / ٢٤، عام ١٣٧٦ / ١٩٩٧م. وقد عمد الکاتب فیما بعد إلى إصدارها – مع تعدیلٍ – في کتابٍ عن البلورالیّة.

و – حـــوار وملـــتقى بین بعض العلماء والباحثین من الجامعات والحوزات في إیران الإســـلام و الولایـــات المتّحدة الأمریکیّة، من بینهم الشیخ الأستاذ محمد تقي مصباح یـــزدي والدکتور عبد العزیز ساشادینا تناول التعدّدیة والدیمقراطیّة والعلمانیّة ... نشر

أن تدّعي أنّ هذا النّمط من العرض هو الأفضل أو الأنسب. وأن تقوم ثانياً بإبراز أهمّ الإشكالات والإنتقادات التي تعرّضت لها وما تزال أو ما يمكن أن تتعرّض له هذه النظريّة، ولا أقلّ النّواقص التي ما تزال تشـــتمل عليها البناءات الفلسفيّة لها، لأنّ بعض النظريّات يكمن خللها في النواقص التي تحتوي عليها، إذ تكون مطروحةً على بساط البحث

في مجلّة «كتاب نقد» عدد ٩ - ١٠ / ١٩٩٩م.

ز - مقال «درباره مبادی بلوراليزم دينی» أحمد نراقي - "كيان"، عدد: ٤٠ ١٣٧٦ / ١٩٩٨م.

ح - حـــوار مع الشيخ الأستاذ محمد تقي مصباح يزدي حول التعدّدية، نشرته مترجماً إلى العربيّة مجلّة "الفكر الإسلامي" عدد ١٨ - ١٩ بترجمة حامد درويش نقلاً عن مجلّة «معرفت» عدد: ٢٢.

ط - مقـــال «كـــثرت گـــرايی در نظـــر ووحدت گرائی در عمل» حسن يوسف أشكوري، "كيان"، عدد: ٣٩ ، ١٣٧٦ / ١٩٩٧م.

ي ـــ مقالٌ مترجمٌ عن اللغة الإنگليزيّة إلى الفارسية للدكتور محمد لغنهاوزن، نشرته مجلّة معرفت، عدد:٢٢، وتمّ طبعه فيما بعد مع كتاب «دين شناسی».

ك - مقال "نقدی بر بلوراليسم دينی"، محمد جواد حيدري كاشاني، مجلة: پيام حوزه، العدد ٢٥، ١٣٧٩هـــ ش / ٢٠٠٠م.

ل - "بلوراليســـم دينی"، سيد محمّد علي داعي نجاد، مجلّة: معرفت، العدد ٣٢، همن واسفند ١٣٧٨هـــ ش / ٢٠٠٠م.

م - مقـــال "بررســـی ميزان دقّت وصحّت باسخهای آقای سروش"، مهندس جواد رنجبر، فصليّة كتاب نقد، العدد ٧، ١٣٧٧هـــ ش / ١٩٩٨م.

وتجدر الإشارة عملاً بالأمانة العلمية إلى أنّ كاتب هذه السطور قد أضاف الكثير من الأفكـــار على هذا العرض قد لا يلحظها المراجع للمصادر المذكورة، ومن هنا يمكن اعتبار هذه المصادر بمثابة الأساس والمنطلق لهذا العرض لا الإجمال والتفصيل معاً.

وفــق سياسة حرق المراحل فلا بدّ لها في البداية من سدّ نقاط الفراغ العالقة حتى تعطي تصوّراً متكاملاً عن نفسها.

والجدير ذكره هنا أنّ التعدديّة الدينية ونظراً لحساسيّتها في الوسط الديـني سيّما مـن ناحية إفضائها إلى الدّعوة لتشكيل مجتمعٍ غير أيديولوجيٍّ على بعض الرؤى، وما صرّح به بعضهم من رفع حجيّة رأي أيٍّ كـان عـلى أيٍّ كان استناداً إلى النظريّة نفسها، فإنّ بعض القـراءات للـتعددية في الوسط الإسلامي قد بذلت مساعي واضحة لتـنفيس الإحـتقان الذي يمكن أن تولّده الآثار العمليّة للتعددية، وهو إحـتقانٌ ربمـا يكون مبرّراً في بعض إمتداداته، فتمّ طرح ما يسمّى بالـتعددية النظريّة والتوحّدية العملية ومحاولة الفصل بينهما والقول بـأنّ الأولى لا تسـتتبع ذاتهـا في مرحلة العمل والتطبيق، وهو ما طـرحه الـباحث حسـن يوسف أشكوري حيث ركّز جهده على أنّ التعددية من حيث بنيتها النظريّة - كما سنتعرف عليها فيما بعد - لا تفرض شكلاً واحداً من أشكال العمل، وإنّما تلتقي أو لها قابليّة الإلتقاء مـع المشـاريع الـتوحيديّة والوحدويّة ولو في إطارٍ معيّنٍ دينيٍّ أو غيره[1]، لكنّ هذه الصفحات لن تعالج التعددية إلا في بنيتها النظرية دون المسـاس بالآثار العملية الناجمة عنها أو كيفية التعامل التعددي فـي الواقع، وهذا يعني أن هذه المقالة لن تكون نهائيّةً لأنّ ملاحظة

---

(١) "كيان" عدد: ٣٩: ٣٠ – ٣٥.

الأصـــداء الميدانيّـــة لأيّ نظريةٍ وتقييمها سلباً أو إيجاباً هو جزءٌ من الحكــم النّهائيّ عليها طبقاً للمقولة القاضية بأنّ النظرية - أيّ نظريةٍ سـيّما فـــي المجالات الإنسانية - مسؤولةٌ عن تأمين وضمان التنفيذ السـليم لهــا، وإلا فإنّهــا لــن تكون كاملةً ومكتملةً، ولا أقلّ من أنّ الـنظرية الأخلاقيـــة أو الإجـــتماعية أو الـــتربوية أو السياســـيّة أو الإقتصـــادية أو... يجب أن لا تشتمل على عناصر تعيق تطبيقها في الميـــدان العمـــلي أو يترتّب عليه مضاعفاتٌ سلبيّةٌ غير متحمّلةٍ وإلاّ فإنّها ستكون غير قابلةٍ للتطبيق من حيث ذاتها لا من حيث الطّوارىء العمليّة العارضة وهذا نقصٌ أساسيٌّ فيها، وهذه مسألةٌ هامّةٌ.

إنّ قـــراءة نظـــريّة التعددية الدينية يتم على مرحلتين - على ما أخمّن أنّه الأنسب -:

المرحلة الأولى: نقرأ فيها بعض الفرضيّات الأولية والمصادرات القبليّة التي تقوم عليها التّعددية الدينية، والتي تؤخذ كمسلّماتٍ مفروغٍ عـــنها تمثّل الأرضيّة والمناخ والسياق الذي يحيط بالنظرية ويمنحها الشرعيّة البنيويّة.

المرحلة الثانية: وتدرس فيها المباني والأسس التي شيّدت النظريّة عليها ومثّلت قوائم الصرح والبناء العلويّ لها، والتي تلعب أيضاً دور الأدلّـــة الموضوعية المبرّرة للنظرية، كما تمتاز بالنّمط التوليفي الذي يربطها حيث تشكّل بمفرداتها حلقات السلسلة البرهانيّة الواحدة، والتي تشغر كلّ واحدةٍ منها مساحةً محددةً بها كما سنلاحظ إن شاء الله تعالى.

مصادرات التعددية الدينيّة

لا يمكــن التعرف على فكرٍ أو نظريةٍ من دون قراءة النّسق الذي تولّــدت فيه أو لا أقلّ الذي تعيشه، وهذا يعني أن القبليّات التي جرى توظيفهــا والإعتماد عليها في صياغة النظرية هي من الأهميّة بحيث إنهــا - فـــي ظـــرف انفصالها عن النظرية - متداخلةً معها مشكّلةً النسيج الذي وضعت فيه مفردات النظرية نفسها، فهي أشبه ما تكون بالخيط الذي رتبت فيه أجزاء السّبحة تماماً، ومن هنا من الضروري التعرّف على هذه القبليّات في موضوعنا حتى لا تحدث أزمة تخاطبٍ نتيجة قراءة التعددية قراءةً إسقاطيّةً.

هــناك عدّة مصادراتٍ مفروضةٍ في نظرية التعددية الدينية لا بد من ملاحظتها وهي عديدةٌ، منها موقفنا المسبق من الحقّانية والعقلانيّة والهداية الإلهيّة ومفهوم النّجاة وجوهر الدين وحقيقته، بل إنّ الموقف مــن الفلســفة الإسميّة *Nominalism* والتي تنفي الإيمان بالكليّات يــترك بصماته في تحديد البنية التحتيّة للتعددية كما سنلاحظ بصورةٍ موجزةٍ، وسوف نستعرض أبرز هذه الفرضيّات في إطار الحديث عن مباني التعددية الدينية إن شاء الله تعالى، لأنّ بعض هذه الفرضيات قد تمّ عرضه في سياق المباني من قبل مقرّري أطروحة التعددية.

وعلى أيّة حالٍ فما يجدر طرحه هنا من فرضياتٍ أولّيةٍ عدة مصادراتٍ هي:

١ ــ المصادرة الأولى: إنّ البحث حول الدين كظاهرةٍ يتخذ الباحث بالنسبة إليه موقعين إثنين هما:

أ ــ فتارةً تكون قراءتنا للدين من موقعٍ خارجيٍّ منفصلٍ، بمعنى أننا ننظر إلى الدين ككلّ (أي كديانات) ــ أعمّ من أن يكون إسلامياً أو مسيحياً أو يهودياً أو أي دينٍ آخر حيث نقصد من الدين هنا ظاهرة الإيمان بالإله الأعلى ــ بقطع النّظر عن حقّانية واحدٍ منها أو بطلانه، بحيث نتجاهل عنصر الحقّانية والصّدق المنطقي في قراءتنا للظاهرة الدينية، ومن ثم نعمد إلى مطالعة هذه الظاهرة من وجهةٍ وموقفٍ محايدين يستنطقان العقل البشري للحكم بعيداً عن أيّ نصٍّ يمكن إعتباره مقدّساً لدينٍ ما.

وفي هذا النوع من القراءة يُنظر للدين على أنه وجودٌ وإمتدادٌ تاريخيٌّ يحتوي في داخله على كافّة الرؤى والإتجاهات التي تمخّضت عن جهود المفكّرين والعلماء بما في ذلك الصّحيح منها والباطل، لأننا قلنا إنّ عنصر الصّوابية ليست له أيّة دخالةٍ في تحديد الظاهرة الدينية موضوع المعالجة والرّصد.

هذه النظرة التاريخانيّة للدين والتي تتجاهل الثوابت المعياريّة كالصّوابية والحقّانية لا يمكن أن تتم إلا في صورة تجرّد الباحث نفسه عن إلتزامه بدينٍ من الأديان أو إنكاره للأديان كافّةً واعتبارها

أسـطورةً تـراثيةً كـبرى، ومن هنا فهي تعتمد منطق أنسنة الدين وإعتـباره أمـراً بشـرياً أكثر من تأليهه والنظر إليه كمعطى إلهيّ ربّـاني، وبالتالي سيعني ذلك أن موضوعة الدّين التي ندرسها لم تعد تمثّل أمراً مقدّساً ولا يتم التعامل معها كظاهرةٍ متكونّةٍ في أفقٍ أعلى من أفق الإنسان نفسه.

وهذا النوع من القراءة تمتاز به دراسات علم فلسفة الدين بالمعنى المعاصر للكلمة، ولا أقل من أنّ الكثير من بحوث وموضوعات هذا العـلم تتسـم بهذا الطابع، كما هو الحال في التوجّه العام الذي يحكم المنظّرين لهذا العلم أيضاً لا سيّما في الساحة الإسلامية.

ب - وتـارةً أخرى تكون قراءتنا للدين من موقعٍ داخليٍّ، أي أننا نـتجاهل المرحلة التاريخيّة ونعبرها إلى مرحلة الحقّ والباطل فنقول مـثلاً: إنّ هذا الدين هو الصّحيح وذاك باطل أو إن هذا المذهب هو الصّحيح وذاك باطل أو إن هذا الإتجاه أو تلك المدرسة هي الصّحيحة والأخـرى باطـلة وهكـذا، فـنحن هنا نقوم بعمليّات فرزٍ للأديان والمذاهـب على أساس معايير محدّدة وفقاً للنظام المنطقي الذي نعتقد به.

فـي هذه القراءة للدّين لا نشرف على كافّة الأديان بصورةٍ دفعيّةٍ لـتكون نسبتنا إليها جميعاً ونسبتها إلينا واحدةً ومتساويةً، بل نتمركز فـي نقطـةٍ محـدّدةٍ من دائرةٍ معيّنةٍ وتكون هي بنفسها معياراً لنا، وبالتالي نحدّد نظرتنا لأطراف هذه الدائرة تبعاً لمدى قربها أو بعدها

عــن المركـــز الذي تموضعنا فيه، فكلّما اقترب واحدٌ منها أكثر إلينا منحـــناه اعترافاً أوضح وأكبر، وكلّما ابتعد أخرجناه عن شعاع ونور الحقيقة التي نحن عليها.

هــذه الــرؤية للدين هي التي كانت وما تزال الرؤية السّائدة في وسط المتدينين ـ بالمعنى العام للكلمة ـ أنفسهم، ولهذا فهم يحكمون عــلى الأمور من موقع النّص إلى جانب موقع العقل، ولا يسمحون لأنفســـهم فـــي أكثر الأحيان بإعطاء أحكام نهائيّة وجاهزة بعيداً عن الــنص نفســه حــتى في تحليلهم للظّاهرة الدينية نفسها، ولهذا الأمر نماذج كثيرة لا مجال لذكرها.

وكــلا هذيــن الــنّوعين من القراءة صحيحان فيما إذا حدّد موقع اســتخدامهما والأهداف المترقّبة منهما، حتّى لا يكون أحدهما - كما هو حاصل فعلاً لدى البعض حيث يمنح البحث الخارجي حقّ التّحكيم فـــي أمــورٍ لا مدخـــليّة له فيها في مقابل تضعيف الموقف الدّاخلي والعكس هو الصّحيح - متجاوزاً لدائرة حكمه إلى دائرة حكم الآخر، لكــن مـــا يهمّ هنا هو أن نخلص تفريعاً على ما تقدم إلى المصادرة الأولى والـــتي نحـــن بصددها حيث تقول: إن نظرية التعددية الدينية قراءة للدين من الخارج لا من الداخل.

ومـــن هنا فمحاكمتها سلباً أو إيجاباً من موقع الدين نفسه تعدّ خللاً مـــنهجياً ونقلاً للبحث من مرحلةٍ أوّليةٍ قبليّةٍ إلى مرحلةٍ ثانويةٍ بعديّة، لأنّ المفـــترض أن الدين المعيّن ليس له ثبوتٌ وتقرّرٌ بعدُ فكيف يمنح

حقّ التّدخل مع كونه مسلوب المشروعية في هذه المرحلة؟!

لكنّ هذا لا يمنع من استئناف بحثٍ في موقف الدين المسيحي من التعددية أو موقف الدين الإسلامي، بمعنى رجوعنا بصورةٍ مباشرةٍ إلى المصادر الدينية نفسها كالقرآن الكريم والسنّة والإنجيل... . واستلهام الجواب منها فنلاحظ آيةً أو روايةً أو مسلمةً ما تهدينا إلى إثبات التعددية أو نفيها، إلا أنّه ليس هدفنا هو إعطاء المرجعيّة الفكرية للنّص، وإنّما الإخبار عمّا يعطيه هذا النص كمادةٍ تاريخيّةٍ، وإلا فالبلورالية الدينية ـ كما قلنا ـ قراءةٌ من الخارج لتفسير سرّ الكثرة والتعدّد الديني من وجهةٍ عقليّةٍ فلسفيّةٍ.

٢ ـ المصادرة الثانية: إنّ النتائج التي يتم استخلاصها من الأبحاث الخارجيّة ـ بالمعنى المتقدّم ـ تلعب دوراً حيوياً بارزاً في صياغة رؤيتنا للمنظومة الدينية الداخلية نفسها، لأنّ المعارف البشريّة عموماً ـ والأبحاث الخارجيّة للدّين خصوصاً ـ تؤثّر في المعارف الدينية تأثيراً لافتاً.

وهذه المصادرة بحدّ نفسها تعدّ نظريّةً مستقلّةً ـ تُفرض الآن صحيحةً وتامّةً ـ وهي نظرية القبض والبسط أو تكامل المعرفة الدينية، والتي كان لها حظّها من الجدل والدراسة في الوسط الإسلامي في العقد الميلادي الأخير، والتي تمثّل نظريّةً من نظريات

علم فلسفة العلوم.

وتتــلخّص هذه النظرية حسبما قرّرها الدكتور سروش في كتاب «قبض وبسط نظرية الشريعة»[1] في أركانٍ ثلاثةٍ هي:

الركن الأول: إنّ المعرفة الدينية بصورةٍ كليّةٍ تفتقر باستمرارٍ في نموّهــا إلى المعــرفة غير الدينيّة ــ أي البشريّة ــ وهذا ما يسمّى بأصــل الــتغذية، والمقصود بهذا الأصل - إجمالاً - هو أنّ التداخل الموجــود بين العلوم البشرية يفرض نوعاً من التبادل المعرفي بينها بحيــث إنه لا يوجد عندنا علمٌ مستقلٌ قائمٌ بذاته لا يحتاج إلى أيّ علمٍ آخــر وكأنّه علمٌ مكتفٍ من تمام الجهات والنواحي، وهذا ينتج حالة الافتقار التي يعيشها كلّ علمٍ من العلوم - ومنها العلوم الدينية - في استمراره وتناميه إلى العلوم الأخرى.

الــركن الثاني: إنه إذا ما تعرّضت المعارف البشرية لتغييراتٍ ما فإنّ هذا يفرض نفسه على فهمنا للدّين أيضاً؛ فيتعرض هو بدوره لما يلائم تلك التغييرات، وهذا ما يمكن تسميته بأصل الملائمة.

الركن الثالث: إنّ المعارف البشرية عموماً خاضعةٌ لقانون التحوّل المعرفي، فهي دائماً عرضة التبدّلات والتغييرات، وهذا ما يعبر عنه بأصالة التّحول.

ووفقــاً لهذه الآليّة الميكانيكيّة للمعرفة ستكون المعارف الخارجيّة

---

(١) راجــع كــتاب «قبض وبسط تئوريك شريعت»، للدكتور سروش، الطبعة الرابعة، ١٣٧٤ / ١٩٩٥م.

ـ والـتي منها الفلسفة العلميّة، وعلم المعرفة الثانوي المتكفّل دراسة الظّاهرة المعرفيّة كوجودٍ تاريخيٍّ، والذي يتجلّى هنا في النمط الأوّل المتقدّم في المصادرة الأولى، كما يقع هذا العلم في قبال علم المعرفة الأوّلـي الذي يعالج ظاهرة المعرفة البشرية بقطع النظر عن تاريخها فيدرس منابع المعرفة وقيمتها ـ مؤثّرةً في فهمنا للدين نفسه وتكون لهـا الحاكميّة على المعارف الدينية الداخلية، تماماً كما هو الحال في الموقـف المدرسي الكلاسيكي - المرعي الإجراء كثيراً في الفلسفة الإسـلاميّة وفـي الفقـه والأصول والكلام أيضاً - من نتائج البحث الفلسفي والعقلي حيث تُصاغ المعرفة الدينية الداخلية ويتمّ التعامل مع النص الديني وفقاً لهذه النتائج أو بما لا يتصادم معها على أقلّ تقدير، وهـو ما يسمّيه البعض - وفق بعض الاصطلاحات - بالتأويل؛ إذ يُعمد إلى محاولة تطويع النص لمصلحة النتيجة العقلية، وهو استخدامٌ معروفٌ ومشهورٌ ومنظّرٌ له في الفكر الإسلامي عموماً.

وعـليه فالتعددية ليس فقط لا يمكن ـ منهجياً ـ محاكمتها دينياً، بـل لها القدرة على بسط نفوذها على الرؤية الدينية نفسها فيما بعد، وذلك بحكم كونها دراسة خارجية عقليّة.

٣ ـ المصـادرة الثالـثة: ما هو موقفنا من العقل البشري ومن إمكاناته وما هي توقعاتنا منه؟

بصورةٍ مختصرةٍ هناك ثلاثة أجوبةٍ رئيسيّةٍ مثّلت ثلاثة إتجاهاتٍ في الفلسفة المعرفيّة وهي:

الأول: وهو الإتجاه الذي يضع ثقته التّامّة بالعقل ومقدّراته وهو ما يُعرف بمذهب الواقعيّة البسيطة أو عقلانيّة الحدّ الأعلى والذي ينظر إلى الأمور نظرةً غير معقدّةٍ، ويعتقد أنّه بإمكان العقل فيما يملكه من وسائل وأدوات معرفيّة وقضايا ومفرداتٍ أوليةٍ أن يتوصّل إلى كشف المجهولات الفكرية.

ويؤمن هذا الإتجاه بالقضايا التركيبيّة القطعيّة الصّدق الحائزة على قبول العقل الإنساني عامّةً، وبقواعد استنتاجٍ حاسمةٍ أيضاً لها نفس الخصيصة المتقدمة من المقبوليّة، ولهذا فهو يؤمن بمعقوليّة الإثبات العلمي الملزم للعقل وإمكانه الواقعي أيّ عقلٍ كان.

ولعلّ المنطق الأرسطيّ ـ وخصوصاً بما يحمله من نزعةٍ دوغمائيّةٍ ـ قد ساهم بصورةٍ رئيسيةٍ في سيطرة هذا الإتجاه على التفكير البشري.

الثاني: وهو إتجاه الواقعية النقديّة أو العقلانيّة بالحدّ الأدنى الذي يدعو العقل دائماً إلى مزيدٍ من التواضع، ويعتبر أن القراءة التاريخانية للعقل الإنساني بما تحمله من تجارب لهذا العقل على طول الخط ومن مواقع فشلٍ وعجزٍ وموفقيّةٍ ونجاحٍ ومن نقاط قوةٍ وضعفٍ تفتح الطريق لرؤيةٍ أوضح للطاقات العقليّة.

هذه العقلانية النقديّة تعتبر أنّ أكثر يقينيّات البشر مجرّد أحكامٍ ظنيّةٍ، لا بمعنى عدم إمكان الوصول للواقع بل بمعنى عدم وجود علاماتٍ محدّدةٍ ومؤشراتٍ واضحةٍ لهذا الوصول.

الثالث: وهو إتّجاه مدرسة الشك والسفسطة التي لا تؤمن بواقعيّات أو تؤمن بها لكنها ترى عدم إمكان الوصول إليها.

البلورالية الدينية إتجاهٌ يتّكئ على العقلانية الإنتقاديّة، فهو لا يرى بـأنّ الخطأ الإنساني في التفكير أمرٌ قابلٌ للتّجاهل أو أنّه يصحّ غضّ الطّرف عنه، إنه حقيقةٌ واقعيّةٌ لا بدّ من أخذه مأخذ الجد.

إنّ ملاييـن أو مـليارات الإشتباهات الفكرية التي تحدث كلّ يومٍ على سطح المعمورة ظاهرةٌ تدعو إلى التوقّف، وتطالب بوضع حدود فاصـلة فـي نظرتنا للعقل بين مقام الثبوت ونفس الأمر - أي بين الإمكانات الأوليّة للعقل بقطع النّظر عن تداخلات الأمور الأخرى - ومقام الإثبات - أي مقام الإنتاج العقلي الفعلي اليومي -، كما أنّ هذه الظّاهرة لا تفرّق بين شخصٍ وآخر أو جماعةٍ وأخرى أو بين تفكيرٍ دينيٍّ أو فلسفيٍّ أو حقوقيٍّ أو إجتماعيٍّ أو تاريخيٍّ أو إقتصاديٍّ أو ... فهـي وحـدةٌ متكاملةٌ إمّا أن نقبلها أو نرفضها، لأنّ جذور العقلانيّة النقديّة ترجع إلى عدم الإعتقاد بحقائق مورد إتفاق العقول ككل.

ومـن هنا لا تتقبّل مدرسة الواقعيّة البسيطة فكرة التعددية الدينية لأنهـا لا تتماهى معها منهجياً ونمطياً، لأنّ هذه المدرسة تضيّق من هوامـش الآخر عند توصّل الفرد إلى الحقيقة، إذ لا تتمكّن من النّظر إليـه إلا عـلى أساسٍ دونيٍّ من ناحيّةٍ علميّةٍ حيث تصنّفه في عداد الخطـأ والإشتباه الذي لا حجيّة ولا مشروعيّة ولا كينونة قانونيّة له في الفكر مادام خطأً، وكلّ هذا يتعارض نسبياً مع التعددية وأهدافها،

كمـــا أنّ مدرســـة الشـــك وإن أمكن أن تنسجم مع البلوراليّة الفلسفيّة الإبســتمولوجيّة حيــث لا ترجيح لأيّة فكرةٍ في كل المقامات، إلاّ أن أنصــــار التعدديّة الدينية ينفون ميلهم لهذه المدرسة إطلاقاً، وهو نفيٌ يمكــن الأخذ به أو لا أقلّ صياغة التعدّدية على أساسه كما سيتّضح فيما بعد.

هــذا الموقــف من العقلانية مهمٌ جداً في تحديد النقطة التي نعالج المســألة من خلالها، ذلك أنّه - وكما سنرى في القسم الثاني من هذا الــبحث - فإنّ بعضاً من الإنتقادات التي وجهت إلى التعدّديين كانت مبنيّةً على عقلٍ أرسطيّ.

واســتكمالاً لهــذه المصـــادرة أرى أنـــه لا بد من التذكير بدور التطوّرات التي طرأت على مفهوم اليقين منطقيّاً بعد عصر النهضة، وبالخصـــوص بعد ظهور المنطق الاستقرائي؛ فإنّ المفهوم الذي كان ســائداً عالميّاً لليقين في الحقبات التاريخيّة الماضية سيما في القرون الوســطى كــان يعبّر عمّا يطلق عليه في المنطق الأرسطي باليقين الــبرهاني؛ وهــو يقينٌ مركّبٌ من قضيتين إحداهما تقول بأنّ النتيجة الــتي توصّــلتُ إليهـــا صحيحة، وثانيتهما تفيد بأن أي قضيةٍ أخرى مخالفــة لهذه القضية سوف تكون باطلةً قطعاً، بل إنّ احتمال صحّتها مهمـــا كان ضئيلاً يستبطن استحالةً عقليّةً جازمةً؛ إذ كيف يمكن أن يكـــون حاصل ضم المائة إلى جانب المائة الثانية عبارةً عن المائتين وفـــي نفس الوقت يمكن - ولو بنسبةِ الواحد من المليون - أن يكون

هناك نتيجةٌ أخرى لهذا الجمع هي مثلاً المائة والتسعة والتسعون؟! إنّ هـذا يستبطن استحالةً عقليّةً مرتكزةً على ما يسمّى "الخلف"، والذي يرجع إلى مبدء استحالة اجتماع النقيضين.

إذن فالنـتيجة التي لابد من الخروج بها لا يمكنها إلا أن ترفع – وبشكلٍ حاسمٍ – الاحتمال الآخر في ظرف التأكّد من صحّة الاحتمال الأول، وإذا لـم يكن الأمر كذلك فإنّ هذا معناه أنّ العقل البشري لم يصـل بعدُ إلى اليقين بكون حاصل الجمع المتقدّم مثلاً هو المائتين، وإنّمـا هو ما يزال في دائرة الظنّ القوي أو الاطمئنان العرفي. وإذا صـحّ أن نسـمّيه يقيـناً فهي تسميةٌ عرفيّةٌ تسامحيّةٌ وليست تسميةً اصطلاحيةً حاكيةً عن الواقع.

وقـد أدّت – وتؤدّي – هذه التركيبة المنطقية إلى تداعيات نفسية وسلوكية أيضاً كما هو مقتضى الأمر الطبيعي، ونستطيع أن نتكشّف كمـثال على مدى نفوذ هذه العقلية في الوسط الإسلامي فكرياً وثقافياً مـن خلال ملاحظة أسماء الكتب التي أُلّفت من قبل العلماء المسلمين فـي المجالات الفكرية المتعدّدة، وهو أمرٌ يحتاج إحصاؤه فيما يُظن إلى مجلّداتٍ عديدة؛ فمثلاً لاحظ هذه الاسماء المتداولة على المستوى الفقهـي والأصولي و.. من قبيل بُلغة الطالب، منتهى الدراية، كشف الغطـاء، كشـف اللثام، منتهى المطلب، نهاية النهاية، الكفاية، نهاية الإحكـام، الـنهاية، الكافي، الغنية، وسيلة النجاة، منهاج الصالحين، مطالع الأنوار، جواهر الكلام، جامع المقاصد، جامع الشرائع، السيف

البتّار، الصواعق المحرقة، منتهى المقال، نهاية الدراية، نهاية الافكار، الحدائق الناضرة وغيرها الكثير جداً من مثل هذه الأسماء التي يلاحظ فيها التوجّه المنطقي القائل بالحقيقة الناجزة والنهائية، والشواهد الأخرى على هذا التوجّه والسلوك في الفكر الإسلامي على سبيل المثال أكثر من أن تُحصى وليس هنا بحثها.

إلا أنّ ظهور النزعة الاستقرائية والتي كان المنطق الأرسطي يعمل دائماً ضمن مبانيه على تقليص دورها أمام القياس المنطقي الذي كان يُنظر إليه على أنّه الدليل الأقوى، إنّ ظهور هذه النزعة قلب المعادلة؛ إذ بدأ التفكير يتوجّه ناحية إجراء تعديلٍ حقيقيٍّ – وليس مجرّد تسمية – في تعريف اليقين الموضوعي العلمي، فالبُنى الرياضية التي جرى توظيفها في هذا المجال لم تتمكّن من الإمساك بيقينٍ أرسطيٍّ بهذه الدرجة من الصرامة، ولكن مع ذلك كانت التجارب تكشف تدريجيّاً عن الموفّقية العالية في إصابة هذا اليقين للواقع، بحيث لم تعد النفس الإنسانية تتطلّب درجةً أعلى من اليقين بل إنّ بامكانها تحصيل الإستقرار الداخلي والقناعة التامّة من خلال اليقين الاستقرائي نفسه.

ويتلخّص هذا اليقين في أنّ المفردات الجزئيّة التي يواجهها الباحث الطبيعي مثلاً يمكن أن يجري تجميعها لتتحوّل عواملُ الكثرة الكميّة والكيفيّة إلى مؤشّراتٍ وجزيئاتٍ رياضيّةٍ يُعمد إلى إجراء حساب الاحتمالات فيها، الأمر الذي يجعل من الاحتمال المخالف

لمعطى هذه الجزيئات والمفردات احتمالاً ضئيلاً جداً جداً، مما يخوّل العقـل البشـــري الموضوعي أن يتجاوز هذا الاحتمال الضئيل للغاية ويعمد إلى التعويل على النتيجة الرياضيّة المتحصّلة.

وهـذا الـنوع من التفكير المنطقي أحدث ثورةً عارمةً في الفكر البشري؛ إذ فرض المنطق الأرسطي قيوداً كثيرةً على تحصيل اليقين من خلال القيود التي وضعها على تعريف اليقين نفسه، وقد أدّى ذلك بشـكلٍ طـبيعيٍّ إلى تحجيم الحضور اليقيني في المنظومة المعرفيّة البشريّة تحجيماً كميّاً فقط لكنه من الناحية الكيفية جعل من اليقين قلعةً راســخةً غير قابلةٍ للاهتزاز؛ فالباحث من الصعب أن يصل بسهولةٍ إلى اليقين إلاّ أنه إذا وصل إليه فإنه سوف يكون يقيناً راسخاً ومحكماً بالنسبة إليه؛ لأنّه من القوّة بحيث لا يتقبّل أيّ احتمالٍ آخر، وفي قبال المـنطق الأرسطي جاء التفكير الاستقرائي ليوسّع من دائرة اليقينيات كميّـاً لكـنه قلّص من التماسك العجيب الذي كان يشتمل عليه اليقين الأرسطي؛ لأنّ العقل الاستقرائي عندما يمنح الفرد يقيناً بأمرٍ ما فإنّه لا يمـنع مـن أن تكـون هناك مساحةٌ – ولو ضئيلة جداً – لصالح الاحتمال المعاكس، وهو أمر لم يكن ليقبله اليقين الارسطي بأي شكلٍ من الأشكال أصلاً.

إنّ هـذا التحول الكبير في الفكر البشري أدّى – في تقدير الكاتب – إلى أن يصبح العقل الإنساني الذي يعتمد الاستقراء أساساً لأفكاره مستعداً أكثر لتقبّل الاحتمال الآخر مهما كان ضئيلاً، بخلاف المنطق

الصـــوري الـــذي لم يكن ليحتمل الآخر أصلاً، بل لم يكن ليقدر على تصوّره علمياً عندما يصل إلى النتيجة اليقينيّة، وهذه المساحة الجديدة أدّت على مرور الأيّام إلى انفتاح المجال لما يمكننا أن نسمّيه التعدّدية فـــي الفكـــر بهذا المعنى، وأعتقد اعتقاداً قوياً أنّ هذا التحوّل الفكري الكبير سمح بشكلٍ أو بآخر بتأمين أرضيّةٍ - ولو بعيدة - لتصوراتٍ ونظرياتٍ من قبيل نظرية التعددية الدينية.

لا نـــريد أن ندعي بأنّ العقل الاستقرائي يعبّر عن التعددية، لكن المقصود هو أن كسر هذا العقل لمقولة نفي احتمال صحّة الآخر كان يمـــثّل أساســـاً بعيداً ومن وراء الستار لتولّد نظرياتٍ كالتعدّدية بكلّ معانيها.

ونقتصـــر عـــلى هـــذا المقدار من المصادرات ولعلّه هو الأبرز والأهم.

مباني التعددية الدينيّة

يُعـــد المبنى الأول والخامس هنا - أي مبنى تكثّر وجمعيّة الفهم الديــني ومبنى تعدّد تفسير التجربة الدينية - أهمّ المباني المطروحة لهذه النظريّة، فيما تحتلّ المباني الأخرى الدرجة الثانية في الأهمية - وإن كانت لا تخلو من أهميّةٍ بالغةٍ - وعلى كلّ حالٍ فقد استعرضت للتعددية الدينية جملة مباني شكّلت الركائز والأعمدة لها أبرزها:

المبنى الأوّل: تكثّر وجمعية الفهم الديني (التعدديّة التفسيريّة)

إنّ المتن الديني - وفق نظرية الشريعة الصامتة والتي أخذت هي الأخـــرى نصيبها من الجدل والدراسة في الفترة الأخيرة أيضاً، وهي نظرية تتباعد وتتداخل مع نظرية القبض والبسط المتقدمة - لا يمثّل إلا كيانـــاً صامتاً محتاجاً بصورةٍ دائمةٍ إلى من يفسّره ويشرحه، أي هـــو لا قابـــليّة فيه لشرح نفسه تماماً كالطبيعة فإنّها صامتةٌ، ويعمد العـــالم الطبيعي إلى شرحها والتحدّث عنها بإسمها، ومن الطبيعي أنّ الذي يقوم بهذه المهمّة هم البشر أنفسهم.

والذهـــن البشريّ حينما يعمد إلى شرح المتون الدينية فإنّه لا يقدم عـــلى هـــذه المهمّة من دون أن يحمل معه معدّاتٍ مفهوميةٍ مختزنةٍ

عـــنده، وإلا فإنّـــه سوف يصطدم مع أمورٍ لا يفهم منها شيئاً، وهذه المعـــدّات والمخزونات المعرفية يكون الذهن لا محالة قد حاز عليها مـــن معارفـــه الأخرى أو فقل من النوافذ المعرفيّة الأخرى المتوفّرة لديـــه غيـــر الـــنّص الديـــني نفسه وهذا أمرٌ واضحٌ، وحيث إنّ هذه المخـــزونات الـــتي يواجه النصّ محمّلاً بها مختلفةٌ بين البشر أنفسهم بصـــورةٍ تكوينيّةٍ إختلافاً عرضيّاً وطوليّاً بمعنى أنّها من حيث السّعة والعمق والمضمون والإطار والنسق متفاوتةٌ تفاوتاً واضحاً، ينتج عن ذلك ـ وطبقاً لنظريّة القبض والبسط التي جرى الحديث عنها موجزاً آنفـــاً ـ إخـــتلاف النتائج التفسيريّة للنص مما يولّد منظومة المذاهب والمـــلل، لأنّ كلّ نمطٍ من أنماط المخزونات الذهنيّة سيؤثّر في فهمنا للنص نفسه، ومع اختلافها سيختلف فهم النص.

وتـــبرز هنا خصيصةٌ مهمّةٌ وهي أنّ النص موجودٌ يحتوي على سلســـلة صـــفحاتٍ متراكمةٍ كلّما عمد الإنسان إلى طيّ صفحةٍ منها إنكشـــفت له صـــفحةٌ أخرى، ويشهد لذلك أنّ الواقع الذي تحكي عنه المـــتون هـــو الآخر ذو صفحاتٍ متراكمةٍ بعضها فوق بعضٍ، وتبعاً لذلك يتحتّم أن يكون النصّ الحاكي كذلك أيضاً.

وتتعزّز هذه الخصوصيّة في النصوص المنبثقة عن عقولٍ جبّارةٍ ســـيّما إذا ضـــممنا إلى ذلـــك لا تناهيها المعرفي في الحقل اللفظي والصياغي من أمثال كبار الشعراء والأدباء، فضلاً عن كلمات الرّسل والأنـــبياء والأئمة عليهم جميعاً أفضل الصّلاة والسلام. فكيف بكلام

الباري جلّ وعلا؟!

وهــذا مــا تؤكّــده النصوص الدينيّة الإسلاميّة نفسها فيما يخصّ القرآن الكريم من أنّه نزل على سبعة أحرفٍ وأنّه ذو بطونٍ سبعةٍ أو ســبعين[1] أو... أو مــا ورد من أنّ بعض السّور كسورة الإخلاص وأواخر سورة الحديد قد نزلت لأناسٍ متعمّقين في آخر الزمان[2]، أو ما ورد بلسان "...ربّ حامل فقهٍ إلى من هو أفقه منه»[3] وهكذا...

ووفقــاً لذلــك فإنّ النص الديني ليس بسيط المدلول، وإنّما هو ذو مداليل متعدّدة متداخلة مستبطنة ما شئت فعبّر، وبالتالي ففيه قابليّة أن يكــون مجتزء الفهم أي أنّ يتمّ فهمه بصورةٍ مجتزءةٍ ومتوزعةٍ على الأذهــان المدركة والقارئة له بشكلٍ متفاضلٍ، وهذا يعني - بضمّ ما تقدم في أول الكلام في هذا المبنى - أنّ ما يستنتجه كلّ فهمٍ من هذه الأفهــام ليــس هو تمام الحقيقة، وإنما هو بعضها، وحيث إن دخول عنصرٍ معرفيٍّ تمّ استنتاجه من النص مؤثّرٌ في المحصلّة النهائية لفهم الــنص نفسه فهذا يعني أن المقادير التي تختلف فيها الأذهان في فهم النص ستفرض في نهاية المطاف اختلافاً ما على مجمل الفهم نفسه، وبالــتالي ســتتولّد أفهــامٌ متعددةٌ وليس من الضروري متناقضة أو

(١) راجــع البرهان في تفــسير القرآن ١: ١٩ – ٢١، وكذلك تفسير الصّافي ١: ٥٩ – ٦٣.

(٢) الكافي، ١: ٩١، والتوحيد: ٢٨٣.

(٣) الكافي، ١: ٤٠٣، والإمامة والتبصرة: ١٧٩.

متكانبة، لأنّ البيان الذي عرضناه آنفاً كما يصحّ تطبيقه على الأفهام الخاطئة بالقياس إلى الأفهام الصحيحة كذلك يصحّ تطبيقه بين الأفهام الصحيحة نفسها أيضاً، وهذا يعني أنّ تعدّد الأفهام في متنٍ واحدٍ يتقبّل إنسياب الحقيقة في تلك الأفهام جميعاً ويَقصي انحصار المعنى في فهمٍ واحدٍ، ومن هنا يغدو التعدد والتنوّع في تفسير النصّ أمراً طبيعيّاً وظاهرةً أصيلةً لا يخلو منها دينٌ من الأديان.

لكنّ البعض يميل إلى اعتبار الحقيقة أحاديّة الجانب فيما تكون بقيّة الجوانب باطلاً، فيما يتعيّن - وفقاً لما تقدم - أن ننظر إلى الحقيقة على أنها ثنائيّة أو ثلاثيّة أو رباعيّة... الجانب، وبالتالي يكون لها نحو انبساطٍ على الأطراف كافّةً.

ومن هنا يمكن الإنتقال بناءً على ما تقدّم إلى النقطة المحوريّة الأخرى في هذا المبنى، وهي أنّ انبساط الحقيقة على مجموعة الأفهام إذا لاحظناه من ناحيةٍ كليّةٍ ومشرفةٍ من الأعلى فإنّه يعني أن الفهم الديني الأكمل إذا لم يكن الكامل يمكن العثور عليه في مجموع الآراء والتفاسير المتكثّرة للنص لا في تفسيرٍ دون تفسيرٍ وفهمٍ دون فهمٍ، وإن كان كلّ واحدٍ منها قد حاز على نصيبه من هذا الكيان الأكمل، وينجم عن ذلك تحوّل الفهم الديني إلى ظاهرةٍ جمعيّةٍ بعد أن كان أمراً فردياً شخصياً، تماماً كما هي المدنيّة والتمدّن والحضارة حيث لا يمكن رؤيتها إلا على أنّها ظاهرةٌ جمعيّةٌ وإلا - أي إذا نظرنا إلى فريقٍ دون فريقٍ - فإنّ هذا سيبتر المدنيّة ويجزّؤها

وبالتالي سوف يفضي إلى إلغائها.

واستتباعاً لذلك كلّه سوف تتغيّر رؤيتنا لهذه الكثرة، فبعد أن كانت علائم ضلالٍ وفسادٍ وانحرافٍ كثيرٍ في قبال حقٍّ واحدٍ، صارت مؤشّرات ظاهرةٍ قد تكون مطلوبةً لتكوين الفهم الديني وتنميته بعد أن أصبحنا نراه ظاهرةً جمعيّةً.

وتترتّب على كلّ ما تقدّم نتيجةٌ ميدانيةٌ هامّةٌ وهي أن القول بعدم وجود تفسيرٍ واحدٍ رسميٍّ وحصريٍّ لفهم النص يستدعي عدم انحصار المرجعيّة الفكريّة في فهم النّص بأيّ أحدٍ، وهذا يعني نفي حجيّة أيّ رأيٍ لأيٍّ كان على أيٍّ كان، وبذلك تكون كافّة الآراء قد غنمت من الحقيقة مقداراً.

المبنى الثاني: شموليّة الهداية الإلهيّة

هذا المبنى يبتني على فهم إسم الله تعالى «الهادي» حيث يثير تساؤلاً مفاده: أنّه إذا كان المهتدون في هذا العالم مثلاً هم اليهود فقط والمليارات الباقية من متديّني العالم من مسلمين ومسيحيين وغيرهم ضالّون، أو إذا قلنا إن الأقلية الزيدية أو الوهّابية أو المارونيّة أو البهائيّة وحدها هي المهتدية والمتشرفة بشرف نيل نعمة الهداية الربّانية وأنّ كلّ من بقي على هذه الأرض هم ضالّون منحرفون وأنهم مطرودون من ساحة الرحمة واللطف الإلهي... إذا كان الأمر كذلك فإننا نسأل إذن أين يكمن تجلي إسم الهادي؟!

كيــف يمكـــن التصـــديق بأنّ كلّ هذه الجهود العملاقة التي بذلها رســول الله (ص) وكــلّ هذه الإنجازات التاريخيّة التي حقّقها لهداية البشـــريّة وهذه الأمّة .. قد أفرغها من مضمونها وبدّد آثارها نفرٌ من العصـــاة الغاصبين، ونجحوا في أنّ يحرموا هذه الأمّة وكلّ البشرية من نعيم الهداية الربّانية؟!

لنفرض أنّ بعض طلاّب الجاه والدنيا قد خسروا آخرتهم، لكن ما الــذي جــرى حتى تذهب طاعات المليارات من البشر عبر التاريخ ســدى من أبناء مختلف الديانات وهم مخلصون صادقون؟! أفلا يعدّ هــذا اعــترافاً - والعياذ بالله - بفشل المشروع الإلهي وعدم تحقّق الأهــداف النبويّة؟! ألا تمثّل القوّة الشيطانية واقع الضّعف أمام القوّة الألهية؟

ومــن هــنا وانســجاماً مع الإعتقاد بالهداية الإلهية وضعف كيد الشّــيطان - وقــد صرّحت بذلك النصوص الدينية أيضاً[1] - ذهبت المدرســة البلوراليّة إلى حتميّة الإعتراف بشمول الهداية بدرجةٍ من الدّرجات لكلّ هذه الأديان، وأنّ كلّ واحدٍ من هذه المذاهب من شيعةٍ وســنةٍ وخوارج و كاثوليك وبروتستانت وأرثوذكس .. قد نال حظّه الوافر من هداية الرحمان تبارك وتعالى، ورفضت بالتالي كلّ صيغةٍ تحصــر الهدايــة الإلهية بأبناء دينٍ أو طائفةٍ بعينها ليكون الأخرون

---

(١) من قبيل ما جاء في سورة النّساء آية ٧٦ من قوله تعالى: "...إنّ كيد الشيطان كان ضعيفاً".

ضالّين بحكم حرمانهم من الهداية، وبالتالي مستحقّون لعذاب الله جل وعلا.

المبنى الثالث: المزاوجة والإختلاط في العالم

تقول البلورالية: إنّه ليس ثمّة شيء في العالم يمكن وضع اليد عليه خالصاً غير مشوب، كلّ شيءٍ يشكّل مزيجاً منه ومن غيره فلا الحق خالص ولا الباطل، - أي بوجودهما الإثباتي لا بوجودهما الثّبوتي - وهو أمرٌ يرجع إلى مباني فلسفيّة خاصّة إن في علم المعرفة أو في علم الفلسفة والوجود، ومن هنا لا يمثّل أيّ دينٍ ـ بهذا المعنى ـ الحقّ الخالص الذي لا باطل فيه، ولا أيّ مذهب الصيغة النقيّة الصافية عن الدين نفسه، بل الكلّ يكوّن مزيجاً من حق وباطلٍ حيث «يُؤخذ من هذا ضغثٌ ومن هذا ضغثٌ فيمزجان»[1] كما هو تعبير أمير المؤمنين عليٌ (ع).

الكلام هنا ليس في الدين أو الحق بوجودهما الواقعي حتّى تكون النتيجة أنّ أيّ دينٍ كالإسلام أو المسيحيّة أو الزرداشتيّة بكل معانيها لا تمثّل حقّاً خالصاً أو فقل إن الحق ليس حقّاً خالصاً، بل الكلام في تمظهر هذا الحقّ في عالم الإثبات في أفق الانسان أو ما شئت فعبّر.

إنّ السّر في عدم صفاء الدين هو بشريّته لأننا فيما مضى قد

---

(١) نهج البلاغة خطبة: ٥٠.

أخرجناه عن صبغته الإلهية وتعاملنا معه بعد منحه السّمة البشرية، تماماً كالماء النازل من السّماء حيث يخرج عن صفائه ليمتزج بكلّ ما يصيبه من الأرض من أشكالٍ وأنواعٍ.

إنّ تدخّل اليد والعامل البشري في الدين أمرٌ غير قابلٍ للتّعامي عنه، فكم هي ـ على سبيل المثال ـ صنوف أيادي الجعل والوضع في الدين ـ أيّ دينٍ ـ عن قصدٍ أو عن غير قصدٍ؟ وكم هي الضغوط التي واجهها أئمة وقادة الأديان وحالت دون تمكّنهم من عرض الدين بمختلف صوره وأبعاده أو عرضه بصبغته المتكاملة أو اضطروا أحياناً لعرضه بصورٍ مختلفةٍ ومتناقضةٍ لضروراتٍ اقتضتها ظروف الدّعوة والتبليغ ونشر التعاليم، الأمر الذي اضطرّ الذهن البشري لبذل مزيدٍ من الجهد وصرف حجمٍ من طاقاته لسدّ الفراغات الناجمة عن ضياع النصوص الدينية أو تناقضها الناجم عن تأثير الجعل والوضع فيها أو عن مبرّرات أخرى... أو نقصانها في بنيتها الرئيسيّة أو إثقالها بحمولاتٍ تاريخيّةٍ أو إجتماعيةٍ أو غيرها، وبالتالي لإبراز صورةٍ متكاملةٍ لما هو بأيدينا غير متكاملٍ؟ إنّ إفراغ المنظومة الدينية الحاضرة بين أيدينا من الإضافات التي أملاها الذهن البشري يمكنه أنّ يغير كثيراً من نظرتنا إلى الدين نفسه. وعلى كلٍّ فهذا أمرٌ لا يقتصر على ساحة الدين وحده بل يتعداه إلى مختلف الساحات الإنسانيّة.

ومن هنا ستكون الحصيلة ـ وفق تصوّر التعددية الدينية ـ أنّ

التكثّر والتنوّع لا بدّ من النظر إليه بشكلٍ يسمح لنا برؤية الجميع من أديان ومذاهب خليطاً من نور وظلمة، قد يقوى شيئاً أحد الطرفين في واحــدٍ منها ويضعف الآخر أو العكس، لا أن نرى أحدها فقط نوراً خالصاً والبقيّة كلّها غارقةً في ظلامٍ مطبقٍ وعتمةٍ.

المبنى الرابع: العوامل غير العلميّة في تكوّن الإعتقاد

أو ما يسمّى بالبلورالية العلّية في مقابل البلوراليّة الدليليّة.

ويتــلخّص هــذا المبــنى فـــي أنّ أكثريّة المتديّنين والمؤمنين ــ بمختــلف درجــات إيمانهم ــ بدينٍ من الأديان أو مذهبٍ من مذاهب الديــن الواحــد لم تكن معتقدةً بدينها أو مذهبها عن مجرّد البحث و الدّراســة الموضــوعية والــتحقيق العلمي، بمعنى أنها في اعتناقها لعقيدتهــا لم تقف فقط مع الأدلة أو لم تقف أساساً معها، وإنّما لعبت الظــروف البيــئيّة الإجتماعيّة والعائلية وغيرها أكبر دورٍ في تشكّل الإعــتقاد الديني لديها، وإلا فما هي تلك المصادفة التي تجعل أكثريّة المســيحيّين فــي العالم قد أبصروا النّور في كنف عائلةٍ مسيحيةٍ أو مجــتمعٍ كذلــك صغيرٍ أو كبيرٍ؟! ونفس التساؤل يفرض نفسه على اليهود أو المسلمين أو...

لو كانت يد التّحقيق والقراءة الموضوعيّة صاحبة الأثر في تكوّن شــكل الإنــتماء الديــني أو المذهبي لما لاحظنا ــ من ناحيةٍ علميةٍ ورياضيّةٍ ــ هذه الظاهرة، مما يدلّل على مدى مدخليّة العوامل غير

العلميّة. بل إن الذين يطّلعون ـــ وبقصد التعرّف على الدّين الحق ـــ على ديانةٍ أو مذهبٍ آخر غير الدّيانة أو المذهب الأم هم قلّةٌ قليلةٌ في هذا العالم. ومن هنا لو ولد المسيحي من أبوين مسلمين أو العكس فلا يُظن أن يكون كما هو عليه الآن مسيحياً أو مسلماً.

وهـــذا الأمر لا يقتصر على ما يسمّى بعوام الناس المتعلّمين منهم والجهّـــال، بل يشمل أيضاً حتّى المتخصّصين في العلوم الدينية، فكم هـــو عـــدد علماء الدين المسيحيين الذين قرأوا الإسلام قراءةً صادقةً مجـــرّدةً أو من نفس مصادره؟ أو كم هو عدد علماء الدّين المسلمين الـــذي لديـــه معرفة بالدّيانة المسيحية أو اليهوديّة أو بذل جهداً وأقدم على مطالعة الكتب الدينية المسيحيّة بغية إختيار دينٍ من الأديان؟ إنّه عـــلى أقصى تقديرٍ يقرأه بعقليّة مسلمٍ لا بعقليّة باحثٍ، كما المسيحي عندما يقرأ كتاب اليهود أو المسلمين...

لا يـــراد هـــنا الـــنفي المطلق ولكن ملاحظة النسبة لنجد كم هي ضئيلة نسبيّاً نظراً لمجموع أبناء الديانات والمذاهب.

إنّ هـــذا الواقع دالٌ بفعّاليةٍ على أنّ تكّون المعتقدات بمعنى إعتقاد الـــنّاس بهـــا إنّما هو وليدة عناصر مشتركة بين أتباع الديانات ككل، وهي عناصر لا إرتباط ولا صلة لها بالتأمل والتدبر المعرفي، وهذا يكشف عن عدم وجود أكثر من جزمٍ نفسانيٍّ ذاتيٍّ لدى المتدينين من دون أن تصـــل المســـألة إلى حـــدّ تبلور يقينٍ موضوعيٍّ قائمٍ على مـــبرّراتٍ عـــلميّةٍ بقطع النظر عمّا إذا كان إعتقاد فلانٍ أو فلانٍ قد

طابق الواقع إتفاقاً أو لا.

وهذا يفضي بنا إلى القول بأنّه معهذا كيف يحقّ لأحد الطرفين أن يفتخر أو يتفاخر بتديّنه بدينٍ معيّنٍ على الآخر أو يرسل اللعن والعذاب على الآخرين مادام الجميع في حلبةٍ واحدةٍ وتحت نظام إيمانٍ واحدٍ لا مدخليّة فيه ـ إلا بصورةٍ جزئيّةٍ وأحياناً ـ للأدلّة والبراهين والحجج والقرائن والشواهد وأمثال ذلك؟!

ووفقاً لذلك أيضاً سوف يكون التعدّد والكثرة أمراً مستساغاً، لأنّ مبرّرات تديّن كلّ شخصٍ كانت هي بعينها العوامل المساهمة في تدين الآخر بدينٍ ما، فعدم منح الشّرعية لتديّن الآخرين أو التماس العذر لهم والقبول بشمول الرّحمة الإلهية لهم سوف يستدعي تطبيق نفس الآليّة على تديّن الشخص نفسه، إذ ما هو هذا الأمر الذي فعله هذا المسلم ولم يفعله ذاك المسيحي حتّى يكون سبباً في امتيازه عنه؟

وإذا أردنا الترقّي أكثر في تطبيق هذا النوع من البلوراليّة فإنّه قد يلاحظ انطباقه على المدارس الكلاميّة الدينية والمذهبيّة، فإنّها وبحسب الطّابع العام لها لا تخرج في جذور اللاشعور و اللاوعي عن كونها مشاجراتٍ وصراعاتٍ تؤثّر فيها العوامل الخارجية الإجتماعيّة أو النّفسية أكثر من موازين القوى الدليليّة، ولهذا فهي لا تنتج – كما هو رأي البعض – إلا حصيلةً من ظنونٍ واحتمالاتٍ، وهذا بخلاف الفكر الفلسفي الحرّ فإن طابعه العام هو الخروج قدر الإمكان عن تحت سيطرة ونفوذ المؤثّرات غير الدليليّة – هذا مع

غض النظر عن مدى انسجام المدارس الفلسفيّة أيضاً مع هذا الطّابع ودرجــته - ولهذا كانت النظرة الفلسفيّة - تاريخياً - لعلم الكلام في الــتاريخ الإسلامي مثلاً نظرةً فيها شيءٌ من التّعالي واضفاء الدّونيّة على المشروع والعقل الكلامي كلّه.

وتجــدر الإشــارة هنا إلى أنّ هذا المبنى من بين مباني التعدّدية الأخــرى يتمركز على الظن و يتمحور حوله، ومن هنا سمّي أيضاً بالبلوراليّة المبتنية على الظنّ في قبال البلورالية المؤسّسة على اليقين والتي تتجلّى في بعض المباني الأخرى كالمبنى الخامس.

المبنى الخامس: تفسير التجربة الدينيّة

يُقصد بالتجربة الدينية هنا «المواجهة مع الأمر المطلق المتعالي» والــتي تأخذ أشكالاً ومظاهر متعدّدة بما فيها أبسط التجارب الرّوحية كالــرؤية والأحاسـيس الأخلاقيــة العبوديّة مروراً بتجارب العرفاء وصــولاً للــتجارب النــبويّة التي قد يكون أعلاها وأرفعها المعراج المحمّدي.

المبنى والنوع الخامس للتعدّدية يقوم على أساس خصيصة بشريّة التفســير الذي يعدّ للتعريف بالتجربة الدينية، ونقصد بتفسير التجربة الديــنية بيانهــا بواســطة اللغة ودرجها في قالبِ مفهوميٍّ، فهو في جوهره يشبه إلى حدٍّ كبيرِ المبنى الأول مع فوارق أبرزها أنّ المادّة المفسّــرة هــناك هــي المتن الديني، أمّا هنا فهي التجربة الشخصيّة

الدينية للمتديّن نفسه، وإلا فإنّ النسيج الحاكم هنا وهناك واحدٌ تقريباً.

إنّ كثيراً من التجارب الدينية قد تكون مفتقرةً إلى تفسيرٍ وشرحٍ وتنظيرٍ مفهوميٍّ، لهذا فقد تكون ثمّة تجربة دينية لكنّها في مقام صناعة التفسير لها لا تأخذ شكلاً محدّداً بل تختلف تبعاً لاختلاف الثقافة المفهوميّة لدى الذهن المفسّر، والسبب في ذلك هو نفس ما ذكرناه تقريباً في المبنى الأول من حيث الذهن المفسّر والقوانين التي تحكمه في قراءته لأمرٍ ما، فهو يستخدم مفاهيمه ومخزوناته القبليّة ثم يقرأ التجربة أو يعبر عنها بواسطة تلك المفاهيم، ووفقاً لاختلاف الأذهان في هذه المخزونات ستختلف الحكاية عن التجربة بين شخصين حتّى ولو كانت في واقعها أمراً واحداً.

ويمكن توضيح هذه الفكرة بالإستعانة بالأصل الفلسفي الذي ذكره «عمانوئيل كانت» واستلهمه لشرح هذه النظرية المتكلّم «جون هيك» والذي يقوم على التفريق بين مقام *Nomen* أو الشيء في نفسه، ومقام *Phenomen* أو الشيء في مرحلة ظهوره في القوّة المدركة، أو فقل بين الشيء بما هو هو والشيء بما هو معقول.

ووفقاً لذلك فالمتديّن إنما يتكلّم وفق أصل «كانت» عن الشيء في مرحلة ظهوره في أفق الإدراك، أي في الأفق المفاهيمي الحكائي، لكن حكاية ذلك بالمطابقة عن الشيء في أفق نفسه أمرٌ آخر. ولا نقصد هنا الحديث عن نسبيةٍ مطلقةٍ بقدر ما نريد أن ندلّل على أن رتبة الفهم العقلي أو الإدراكي متورّطةٌ دائماً بإعتباراتٍ خاصّةٍ بها.

لنأخذ مثالاً إستمد من كلمات جلال الدين الرّومي في المثنوي، لنفرض أنّ مجموعة أشخاصٍ يجلسون في غرفةٍ مظلمةٍ وفي داخلها فيلٌ، فهنا من الطبيعي أنّهم سيستعملون حاسّة لمسهم في التعرف عليه، لكن نظراً لمحدوديّة هذه الحاسّة فإنّ كلّ واحدٍ يفسّر ما يدركه من موقعه الخاص، ففي مثل هذه الحالة كلّ واحدٍ من هؤلاء الأشخاص يدرك ويضع يده على نفس الفيل والحقيقة الواحدة لكن تفسير كلّ واحدٍ منهم له - أي للفيل - يختلف تبعاً للمحدوديّة التي يتأطّر فيها، ومن هنا تكون الصّورة التي يعكسها لنا كلّ واحدٍ منهم تفسيراً للفيل في أفق مداركه، وليس من الضروري تطابقه الكامل مع الفيل في أفقه هو ومن تمام الجهات، لكنّه ليس خاطئاً لأنّ كلّ واحدٍ يصيب الحقيقة بمقدارٍ ما.

ومن هنا يعتقد بعض المفكّرين الغربيين من أمثال الفيلسوف الإنكليزي والتر استيس بأنّ البوذية دينٌ إلهيٌّ، بمعنى إعتقادها بالله تعالى، كلّ ما في ا لأمر أنها لا تعرف تفسير تجربتها الدينية في قالبٍ مفهوميٍّ بالقدر الذي وفّقت فيه الأديان الأخرى نظراً لمحدوديّة موقعها، فهي تماماً كافرةٌ نظريّاً مؤمنةٌ عمليّاً كأيّ فردٍ منّا هو جاهلٌ بالأوكسيجين قبل اكتشافه لأنّه لم يفسّره نظرياً ومفهوميّاً لكنّه يلامس الهواء يوميّاً ويتفاعل معه.

ولهذا يطلق جون هيك وكذلك كارل رانر على أهل الديانات الأخرى غير المسيحيّة عنوان «المسيحيّون بلا إسم»، لأنّهم يتحدّثون

عـن نفس الحقيقة كلٌ من موقعه وكلٌ بلغته، ومن هنا يكون المشبّه والمجسّم لله تعالى مؤمناً بنفس ما يؤمن به المنزّه له جل وعلا، لكنّ تجـلّي الحقيقة المطلقة في أفق إدراكه و تفسيره لها بلغته التي تعبّر عـن مخزونه المعرفي والثقافي يختلف لا أزيد. وهذا ما دفع البعض كالمستشـرقين إلى الحديـث عن موضوع ذكورة الله تعالى وعلاقته بثقافة البادية في قبال أنوثته لدى بعض الهنود القدماء، أو الحديث عن الجـنّة في القرآن الكريم من منظارِ عقلٍ عربيٍّ صحراويٍّ، وإلاّ لما كـان للخضرة والطبيعة الطريّة كثير مزيّةٍ لو نزل القرآن الكريم في البلاد الغربيّة.

القضـية بالنسـبة لموضوع التجربة الدينية ترجع إلى نقطةٍ هامّةٍ وهـي من هو الذي نطلق عليه إسم صاحب النظرية الفلانيّة؟ هل هو الـذي أحـسّ بالواقع الذي تُنبيء عنه النظرية أو هو الذي نجح في تفسـير هذا الواقع وتحويله إلى دائرة المفاهيم المتناسقة والمعبّرة؟ إنّ كلّ إنسانٍ كما مثّلنا يحسّ بالأوكسجين وهكذا صاحب التجربة الدينية أي ذاك المتدين أو العارف أو... يحسّ في أعماق قلبه بتجربته، وإذا أردنا أن نستخدم تعبيراً آخر فهو يدركها إدراكاً حضوريّاً ويستدعيها بذاتها لا بممثّلٍ عنها، لكن المتديّن ليس صاحب نظريّة، ومن هنا فهو لا يختـلف عن بقية المتديّنين في تجاربهم إلا بلحاظ التجربة نفسها – كتجربةٍ – من أنها عرفانيةٌ أو أخلاقيّةٌ أو... وهذا تماماً كأفراد البشر فـإنهم لا يختـلفون عـن بعضهم فيما يتعلّق بالإحساس بالهواء أو

الأوكسجين، إلا أنّ الإفتراق يحدث عندما يعمد أحدهم إلى تعقّل الهواء ومن ثم عرضه للآخر في لباسٍ مفهوميٍّ علميٍّ، لأنّه سوف يقدّم صياغةً معيّنةً ستختلف عن صياغة الآخر تبعاً - كما قلنا - للمخزونات القبليّة، تماماً كالأديب والعالم الطبيعي عندما يقدّمان عرضاً عن الهواء كلٌّ بطريقته، وهكذا تكون المسألة في التجربة الدينية فإنّ المسلم عندما يريد أن يتعقّل أحاسيسه ويقدّمها للآخر فهو يشرع بأخذ طريقٍ منفصلٍ عن رفقاء دربه في نفس التجربة، والسبب أنّه محمّلٌ من بيئته وغيرها بنظمٍ مفاهيميٍّ خاصٍّ ومختلف. ولهذا ذهب كثيرٌ من المفكّرين إلى القول بأنّ صاحب النظرية هو القادر على تفسيرها علمياً لا الذي يحسّ بها.

المبنى السادس: نظام الحقائق

إنّ الحقائق متقاربةٌ وذات أسرةٍ واحدة، وشدّة تقاربها تجعلها ذات نسيجٍ متداخلٍ يضفي عليها سِمة الضبابيّة.

هذا ما يقوله التعدّديون، ويضيفون بأنّ الحقيقة ليست بهذا الوضوح والإنعكاس والتمايز حتى تبدو جليّةً بارزةً لكل من ينظر إليها أو يهدف رؤيتها، بل تركيبة الحقائق إنما هي بحيث تتراكم وتتكاثر بعضها فوق بعضٍ لدرجة خفائها واستتارها حتّى داخل منظومة الحقّ نفسه. وخفاء الحقيقة - وهي مسؤوليّةٌ لا يتحمّلها الإنسان - هو السّبب في تكرّر تجارب الإنسان لكشفها، وبالتالي تعدّد

الفرق والإتجاهات في هذا السّبيل عنده.

ليســت الحقيقــة بسيطةً – كما في التعبير الفلسفي – ذات صيغةٍ واحــدةٍ وشكلٍ حصريٍّ، وإنما هي ذات أشكالٍ وتنوّعاتٍ، بحيث إنّه ليس بمقدور أيّ بشريٍّ أنّ يحقّق التمايز فيها والوضوح التّام من تمام الجهات وعلى كافّة الأصعدة.

لــنأخذ مثالاً: لو اطلع أحدٌ ما على أن بحوزة صديقه عدّة ملايين من النقود فإنّه سوف يتصوّر أن صديقه ثريٌّ، لكنّه لا يعرف أنّ هذه النقود إنّما هي مجرّد قرضٍ حصل عليه صديقه من البنك أو من أيّ مصدرٍ آخر، فهنا الصّورة التي كوّنها في ذهنه وتصوّره عن صديقه كانت حقّاً، لكنّها ليست بالضرورة عين الواقع بتمامه، لأنّه وضع يده عــلى صــفحةٍ من صفحات كتاب الحقيقة المتراكم الصفحات فهو قد أصابها لكن ليس كلّها.

وقــد عــزّز الــتعدّديون هذا المفهوم وطبّقوه على فكرة الصّراط المستقيم الذي ورد الحديث عنه في القرآن الكريم إذ لاحظوا بأنّ هذه الكلمة قد وردت في النص القرآني منكّرةً غير معرّفةٍ في إطار بيان هــدى الأنبياء وسيرهم على الصّراط المستقيم كقوله تعالى «**إنّك لمن المرســلين، عــلى صــراطٍ مستقيم**» يس ٣ – ٤، وكقوله عز وجل «**ويهديك صراطاً مستقيماً**» الفتح ٢، أو كقوله تبارك «**إجتباه وهداه إلى صــراطٍ مســتقيم**» النحل ١٢١، في مــورد حــديثه عن النبي إبراهيم (ع).

والصيغة المنكّرة تعني أن نبيّ الله إبراهيم (ع) مثلاً قد هُدي إلى واحدٍ من تلك الطّرق المستقيمة، ممّا يؤيّد مفهوم تعدّد تلك الطّرق وعدم فرادتها، ولذلك ليس العالَم عبارةً عن خطٍّ مستقيمٍ واحدٍ ومئات الخطوط الملتوية وإنّما هو متعدّد الخطوط المستقيمة والخطوط الملتوية ممّا يفسح المجال أكثر لتقبّل التعددية والتنازل عن عقليّة إحتكار الحق.

المبنى السابع: التكثّر والتنوّع القيمي

يعتقد بعض الباحثين المعاصرين في فلسفة الأخلاق أنّ القيم الأخلاقيّة - بالمعنى الواسع للكلمة - غير قابلةٍ للجمع بحسب الواقع، ولذلك فهي تشكّل نظام كثرةٍ واقعيّةٍ وأصيلةٍ.

هذه الأطروحة في فلسفة الأخلاق تمثّل روح المبنى السّابع للبلوراليّة، وهو ما يسمى بالبلوراليّة القيميّة أو التعددية الأخلاقيّة والثقافية.

إنّ من غير الممكن واقعيّاً بلورة مجتمعٍ يضمّ في طيّاته كافّة القيم - بما تعنيه من مركزٍ وأطرافٍ - من العدالة والحريّة والشجاعة والعفّة والزهد والكرم والحكمة والصّبر و ... ليس لأنّ هذه القيم وبصورةٍ عَرَضيةٍ يصعب تحلّي مجتمعٍ بها فحسب، بل لأنّ هنالك تبايناً جوهريّاً وفي العمق بينها في عالم الواقع لا يسمح بتطبيق كلٍّ منها دون المساس بواحدةٍ أو أكثر من الأخرى في جوهرها أو

امــتدادها، ومــن هنا نكون مضطرّين لتقديم واحدةٍ على الأخرى لا لدليــلٍ يحتّم ويستدعي ذلك، بل لعلّةٍ وسببٍ خارج نظام القيم يفرض ذلــك، بمعنى أنّ القيم الأخلاقيّة من حيث إنّها قيمٌ أخلاقيةٌ لا تستدعي أيّــاً مــن هاتين الفضيلتين بخصوصها على حساب الأخرى، إلاّ أنّ العقــل البشري حينما يهدف إلى وضع صيغةٍ نهائيّةٍ عمليةٍ وميدانيّةٍ فإنّه يضطرّ من باب التزاحم إلى ملاحظة الآثار الواقعية للإحتمالات الثلاثة أي إحتمال ترجيح الأولى أو الثانية أو عدم الترجيح، ومن ثم يخرج بنتيجة أن هذه الخصلة وتلك هي المحكّمة ضمن قيودٍ وشروطٍ محدّدةٍ.

المــثال الــبارز لهذه الفكرة هو مبدأ الحرّية ومبدأ العدالة واللذان يمــثّلان قيماً إنسانيةً أعلائيةً، فإنه لا يمكن لأيّ مجتمعٍ أن يحوزهما معــاً، بل إمّا أن يقدّم مبدأ العدالة أو مبدأ الحرّية على حساب الآخر، إمّا تقديماً كلياً أو جزئياً أو التوصّل إلى حلٍّ وسطيٍّ أو شبه وسطيٍّ.

ولا يقتصــر مبدأ التعارض بين القيم في الواقع العملي على تلك القيــم التي يراد إعمالها في الدائرة الإجتماعيّة، بل يسري أيضاً إلى القيم التي يراد للفرد نفسه التحلّي بها. إنّ التزاحم بين المثل والقيم في الفــرد هو الآخر حقيقةٌ واقعيّةٌ، لنفرض - ونحن مجرّد عقلٍ عمليٍّ بعيــداً عن أيّة تشريعاتٍ - أنّ فقيراً سرق مالاً لإعالة أولاده الصّغار مــن فقيرٍ آخر ... هنا أنهل نمدح قيمة السّعي لإعالة الإنسان أطفاله أو نذمّ قيمة السّرقة أو العكس؟ أخلاقيّاً إما أن نمدحهما معاً أو نذمّهما

معاً، لكنّه ونظراً لاعتبارات أخرى خارجيّة نحن نرجّح أحدهما على الآخر، لأننا نرى أن ما ينجم عن إحداهما مثلاً غير قابل للتحمّل من ناحية استقرار الحياة الإجتماعيّة أو...

هـذا التعدّد وهذه الكثرة في الأخلاقيّات الفرديّة والإجتماعية غير قابلٍ للزوال إلا في الفروض النادرة جدّاً لو كان.

ووفقـاً لمـا تقدّم سوف نضطر هنا للتنازل عن الصيغة الواحدة للإنسـان الكامل أو المدينة الفاضلة والتي عرضها العرفاء والفلاسفة المسـلمون وغيـرهم لـتكون هـذه الصـيغة النموذج لكلّ الأفراد والمجتمعات الإنسانية، ومن ثمّ نستبدلها بتعدّد صيغ الإنسان الكامل أو المديـنة الفاضلة، لأنّ الحياة العمليّة للبشر إذا أردنا أن نكون واقعيين غير قابلةٍ لصيغةٍ واحدةٍ، بمعنى أن كلّ زمنٍ وكلّ أمّةٍ وكلّ مجتمعٍ له وضـعيّته الخاصّـة الـتي تستدعي بعض الإختلاف في أنظمة القيم عمليّاً، فعلى مستوى الفرد قد يكون حسن الظّن في حقّ شخصٍ حسناً عمـلياً لكـنّه في حقّ آخر وتبعاً للظروف المحيطة سيئاً، وقد يكون الزّهد بالمعنى الذي يدعو إلى الفقر خصلةً جميلةً في ظل واقعٍ معيّنٍ لفـردٍ أو جماعةٍ لكنّه جنايةٌ في واقعٍ آخر أو بحق نفس الجماعة في زمنٍ آخر وهكذا...، إنّ ما نقصده هنا هو أنّ الأخلاقيّات عندما نريد أن نحضـرها إلى الواقـع العملي فإنها لا تبقى على هذا الإستقرار والثبات الذي تتمتّع به، إنّ هناك تصوّراً في السّاحة الإسلاميّة نفسها عـلى سـبيل المثال يقضي بأنّ الفقه والأحكام الشرعيّة بالرغم من

احتفاظها بقدرٍ من الثبات إلا أنّها مستعدّةٌ لتقبّل تعديلاتٍ واسعةٍ إذا ما لــزم الأمــر في الواقع العملي الميداني تحت غطاء نفي الضرر أو الحــرج أو قواعــد التزاحم أو غيرها، فالفقيه لا يرى ثباتاً مطلقاً في الأحكــام التي توصّل إليها، إلا أنّ هذا التصوّر عندما نحاول إقحامه فــي عالم الأخلاق فإننا نرى صعوبةً كبيرةً، لأنّ الثقافة الحاكمة في الأخلاقيّــات هــي ثقافة الإستقرار والثبات، وهذه هي سمة الخطاب الأخلاقــي، فــالأخلاقيون لا يرحّــبون كثيراً بفكرة أنّ كلامهم ليس الصيغة النهائية والحلول الحصريّة، ولذا فهم يوجّهون نفس الخطاب الأخلاقــي لــلجميع كخطابٍ أمميٍّ أبديٍّ، ولا يذكرون أنّ ما يقولونه ليــس مطــلقاً، وبعبارةٍ أخرى أكثر اختصاراً، ما دامت الأخلاقيّات والقانونيّــات من عالمٍ واحدٍ وما دام الواقع الإنساني واقع التزاحمات والتعارضات فإنّ المدّ والجزر يجري على الأخلاق كما يجري على القــانون، وتتــبدّل الأخلاقيات كما يتبدّل القانون، وطبعاً ضمن إطرٍ وقواعد محدّدة ومضبوطة.

ووفقــاً لمــا تقــدم يكون تعدّد النماذج موجباً للإعتراف والقبول بالإنمــاط المختلفة - من ناحيةٍ أخلاقيّةٍ - للكمال الخلقي الفردي أو الإجتماعي بعد استبعاد الأنماط المذمومة، وهذا هو ما تستدعيه طبيعة التعقّد والتزاحم في الحياة العمليّة للإنسان.

وهنا يُلاحظ دور المدرسة الإسمية Nominalism ــ والتي نفت الكــليّات وجعلت كلّ جزئيٍّ حالةً مستقلّةً - في التنظير عن قصد أو

عن غير قصدٍ للتعدّدية أو لأرضيّتها، فهي من هذه الناحية تشبه تأثير أصـــالة الوجــود – في الفلسفة الإسلاميّة في نفيها الماهيّات الأصيلة والتي تمثّل الكلّي – في وضع الحجر الأساس لأحد أنواع التعدّدية.

المبنى الثامن: التحقيق والتقليد في الدّين[1]

إنّ القـــول بحرمة التقليد عقلاً وشرعاً أمرٌ لا يُنكره أحدٌ لأنه حقٌ فطــريٌ تقتضيه الطبائع الأوليّة للأمور، وفي تاريخ الفكر الإسلامي سيّما الكلامي والفلسفي منه وحتّى التشريعي والفقهي هناك شبه توافقٍ عــلى كــون الإيمان بدينٍ ما وليد حريةٍ فكريةٍ وعقليةٍ ممنوحةٍ عقلاً وشــرعاً (أي نصّاً) للإنسان بغية إختيار الطّريق الصّحيح والإهتداء إليه.

هــنا تكمن المفارقة التي ترتكز عليها التعدّدية، وتتلخّص في أنّه كيــف نؤمــن مســبقاً بحقّ العقل – أيّ عقلٍ – في البحث والتحقيق للوصول إلى الإختيار الأنجع للدّين أو المذهب الحق، ونفترض أنّه لا توجــد وصايةٌ لأحدٍ عليه في هذه المرحلة إلا عقله وضميره لمحاذير عديدة (تعرّض الفقهاء لبعضها في أبحاثهم في الإجتهاد والتقليد، كما

---

(١) هــذا المبنى لم يذكره الدكتور سروش وإنّما ذكره غيره، ولهذ فهو عمليّاً غير مصنّفٍ كمبنى من مباني التعددية الدينية، كما هو واضحٌ من ملاحظة وتتبّع كلمات الباحثين هنا سيّما الناقدين للنظريّة، نعم مسألة التحقيق والتقليد في الدين والمفارقة الحاصلة فيما يتعلّق بهما هي من المسائل الأساسية والجديرة بالإهتمام في علم الكلام الجديد اليوم.

تعرّض المتكلّمون لبعضها الآخر في أبحاثهم حول المعرفة ووجوبها) وفــي نفس الوقت لا نقبل منه النتيجة التي توصّل إليها ونلزمه بتلك التي ارتبطنا نحن بها واكتشفناها؟!

إنّ حــقّ الإختيار والتعقّل والبحث في أصل الدين والمذهب ليس صــيغةً مفــرّغةً من مضمونٍ، بل لها مستلزماتها النظرية والعمليّة والتي أبرزها وفاء هذا الشخص لما توصّل إليه، وإلاّ فأيّ معنىً لحقّ الــبحث والــتحقيق هــذا لو فرضنا على الباحث نفسه نتيجةً مسبقةً وحمّلناه إيّاها؟!

وكما أشرنا فقد واجه الفقهاء والمتكلّمون المسلمون هذه الإشكالية؛ فالفقهــاء عــلى سبيل المثال عندما أرادوا البحث حول مسألة التقليد اصــطدموا بتســاؤلٍ كبيرٍ وهو أنه من هو الذي يُلزم المكلف بتقليد المــرجع الديــني؟ هــل تكون فتوى المرجع هي الملزمة له في هذا الإطار أم أنّ هناك أمراً آخر يُلزمه بذلك؟

وفــي إطار الجواب عن هذه الإشكالية توصّل الفقهاء إلى أنّه من غيــر الممكــن إلــزام المكلّف بتقليد فقيهٍ أو مجتهدٍ ما بواسطة نفس الفــتاوى الــتي لــدى هذا الفقيه والتي يعتبرها بحكم فقهه واجتهاده صــحيحةً ومطابقــةً لــلواقع الشــرعي؛ لأن ذلك يستبطن نوعاً من المفارقــة والتــناقض، إذ إن فــتوى هذا الفقيه ما تزال حتى اللحظة الأخيــرة غير ملزمة، أي ليس فيها أي عنصر إلزام بالنسبة إلى هذا المكــلف لأنّها تدخل ضمن إطار السؤال الكبير المتقدّم الذي ما زال

يجـــري العمـــل لتقديم إجابة عنه فكيف نقوم بإلزامه بالتقليد بمقتضى مرجعيةٍ ليس ملزما بها حتى الآن؟! إنّ هذا نوعٌ من المصادرة على المطلوب بالإصطلاح المنطقي المعروف.

ومن هنا لم يعثر الفقهاء على عنصر إلزامٍ وشرعيةٍ لفتوى الفقيه – من حيث المبدأ – سوى العقل الإنساني نفسه الذي لاحظوا أنه يلزم المكلف بالرجوع إلى العالِم في كلّ اختصاصٍ من باب رجوع الجاهل إلى العالم، ورأوا بأنّ ذلك يمثّل سيرةً عقلانيةً عامةً وشاملةً ومرتكزةً ونافذةً بقوةٍ في الوعي الإنساني.

وهذه النتيجة التي خرج بها الفقهاء – وهي تعبّر عن بحثٍ كلاميٍّ وحقوقيٍّ أيضاً – تتضمّن تلقائياً نتيجتين هما:

النتيجة الأولى: إنّ المرجعية الفكرية الملزمة للمكلف والتي تمنح الفتوى الفقهية الشرعية والقيمة الأخلاقية والحقوقية ليست سوى العقل والجهـد الفكري لكل إنسانٍ، ولا يمكن – بمعنى أنّه لا يتوفّر – أيّ طـريقٍ آخر للإلزام الحقيقي إلا هذا الطريق، وهذا معناه أنّ المكلف مـــلزمٌ بالـــرجوع إلى هـــذه المـــرجعيّة واتباع ما تمنحه من أوامر وقرارات.

النـــتيجة الـــثانية: إنّ نتائج هذه المرجعية هي المعطيات الوحيدة المتوفّرة للإلزام؛ بمعنى أنّ الإنسان الذي يرجع إلى عقله يكون ملزماً بتـــلك النـــتائج التي يتوصّل إليها عن طريق هذا العقل لا عن طريق الفتوى الشرعية لفقيه ما، بل ولا عن طريق أي عقلٍ آخر يحمله أي

إنسانٍ آخر، وإلا فهذا معناه التراجع عن منح العقل الإنساني لكلّ فرد من الأفراد المرجعية الحقيقيّة والمنحصرة هنا.

وينجم عن ذلك – مجموعاً – عدم إمكان إلزام أي مكلفٍ بأي أمرٍ تشريعيٍّ ما لم يصل هذا المكلف بنفسه إلى تحكيم مرجعية الفتوى في حياتـــه، وعـــند ذلـــك يكون هناك إلزام حقيقي وواقعي يفرض على المكـــلف الاتباع ضمن الأطر المحدّدة. وعليه فإذا أريد مصادرة هذا الحـــق عن طريق سلب الحرية الفكرية والتمسك بمفهوم التقليد أو أي مفهوم مشابه كفهوم الحقانية الواقعية فهذا معناه ارتكاب جنايةٍ أخلاقية لم يثبت أي دليل على شرعيتها لا من طرف العقل ولا من أي طرف آخر، ولو ثبت فهو يعني تماماً عكس النتيجتين المتقدمتين.

وبهذا يتبيّن أنّ مبدأ الحريّة الفكريّة في نطاق البحث الديني يفرض مـــبدأ تقبّل الإختلاف والتعدّد والإعتراف بالآخر وتبريره وإلاّ وقعنا في تناقضٍ داخليٍّ، وهذا ما نرومه من التعدّدية الدينية.

هـــذه أبـــرز المباني تمّ عرضها بصورةٍ موجزةٍ، وسوف يلاحظ القـــارىء أنّ بعضها مثبتٌ إيجابيٌّ كالمبنى الأوّل والخامس والسّابع ينبع من واقعيّةٍ أصيلةٍ تستدعيه، وبعضها الآخر منفيٌّ سلبيٌّ تستدعيه نقـــاطٌ عدميّةٌ كالمبنى الرّابع، لأنّ مرجعه إلى عدم الدليل ونفي اليقين العلمي.

وفي القسم الثاني حيث سنعالج الإشكاليّات قد تكون تلك المعالجة ذات دورٍ أيضاً في فهمنا للنظريّة كما هو المعتاد من لعب المناقشات

الــنقدية لأي نظــريةٍ دوراً بارزاً في توضيح النظرية نفسها وشرح حدودها الفاصلة.

القسم الثاني

مدخلٌ نقديٌ:

فــي القسم الأوّل كان هناك تكثيفٌ شديدٌ للنظرية وما يكتنفها من روابط معرفيّة، وهنا نصل إلى مرحلة تقييم النظرية ذلك التقييم الذي لا يُهــدف من خلاله إلى نقدها أو تأييدها بصورةٍ كاملةٍ وعلى طول الخــطّ، وإنمــا إلى الــتماس نقاط القوّة فيما يتراءى لنا كذلك ونقاط الضعف كذلك؛ فإنّ بعض الباحثين كأنّه أحياناً يشعر بأنه ملزم ومقيد بــالأخذ باتجاهٍ من الاتجاهين الموجودين على الساحة الفكرية – أي ســاحة – بحيــث لا يتحسّس إمكانية التفلّت من كليهما ولو بمحاولة الجمــع بيــن العناصـــر الصحيحة في كلا الاتجاهين، والتي يحصل بتجميعها مع بعض الإضافات – ولو الشكليّة على أقل تقدير – بروز صورةٍ جديدةٍ لم تكن مستوحاةً من قبل لا من هذه الجهة ولا من تلك الجهــة، بــل إنّ تحرّر الباحث من الإطار الذي تفرضه الحدود غير المصرّح بها في كلمات الاتجاهين من شأنه أن يفعل أحياناً كثيرةً من إنــتاجه المعرفي أكثر، وهذا ما يتطلّب بالدرجة الأولى إلغاء الروح الحــزبيّة فـــي الفلســفة والعــلوم كــلّها، ووضع مسافةٍ مناسبةٍ بين الاعتــبارات الاجتماعية والسياسية وبين الحركة الفكرية التي تحتاج دومــاً إلى المزيد من توسيع هامش الحركة نسبياً، ومن هنا لن تكون

محاكمة هذه النظرية في هذا البحث المقتضب محاكمةً نقديةً بالمطلق لا لهـا ولا للاتجاهـات الناقدة كما سيلاحظ الباحث في الاشكاليات العامّـة والخاصة الآتية، غير أنّه وكمدخلٍ لذلك قد يكون من اللازم التأكيد على مجموعة نقاطٍ أبرزها:

١ ــ النقطة الأولى: إنّ محاكمـة البلوراليّة ــ كأيّ نظريةٍ ــ يمكن أن يتمّ على شكلين:

أ ــ أن تُحـاكم محاكمـةً بـنيويةً، بمعنى أن نرصد المنابع التي استمدت النظرية شرعيّتها منها ومن ثم نقوم بإحداث ثغرةٍ أو ثغراتٍ فـي هـذا الجـدار المعـتمد، ممّا يؤدّي وبصورةٍ تلقائيّةٍ إلى زوال المـبرّرات الأوليّة للنظرية. وقد استخدم بعض الناقدين هذه الطريقة مـن الـنقد – وهـو حقّه – إلاّ أنّه كان من الأفضل الإشارة إلى أنّ طبيعة المناقشة مبنائيّة، لأنّ عدم إلفات النظر إلى ذلك قد يسبّب أحياناً كـثيرةً اختلاطاً وغموضاً، ويدخل الحوار في نوعٍ من الدوّامة، حيث إنّ كـلّ طرفٍ يفترض أنّ الطرف الآخر يشترك معه في الأرضيّة، وعلى أساسٍ من ذلك يقوم بمحاولة إلزامه عن طريق تلك المسلّمات الواقعـة بينهما من دون أن يلاحظ أنّ المنطلقات المذكورة لم تقع في موقـع القـبول لـلطّرف الآخر، وبالتالي فهي لا تمثّل القيمة بلحاظ علميّتها وإلزامها المنطقي.

ب ــ أن تـتمّ المحاكمة من داخل النسيج الفكري الذي تولّدت منه النظريّة مما يتطلّب ــ وبصورةٍ مسبقةٍ ــ تسليماً كاملاً ــ ولو جدليّاً

ـ بالأرضيّة التي تركّزت عليها، وهذا يحتّم عدم التراجع إلى الوراء إلا بالمقدار الذي نريد من خلاله أن ندلّل ـ ومن خلال قياس درجة الإنسجام والتناغم بين الأرض والبناء ـ على عدم مراعاة النظريّة نفسها للحدود المنطقيّة والمنطلقات المعرفيّة المفترضة لها ممّا يوقعها في خطيءٍ فنيٍّ ومنهجيٍّ واضحٍ، بل في تناقضٍ بحسب المحصّلة النهائيّة.

وفي القراءة المعتمدة هنا في هذه الصفحات سوف يُستفاد من النحو الثاني دون الأوّل، وذلك لعدم المجال في التعرّض للمصادرات القبليّة المتقدّمة كالفلسفة النقدية والقبض والبسط والشريعة الصامتة ونظرياتٍ أخرى اشتملها العرض المتقدّم واستجمعها من قبيل بطون القرآن وجوهر الدين.. وقد لا يتمّ التقيّد بذلك دائماً لكنّه سيمثّل الطابع العام. وأغلب الظن أنّ هذا النحو هو الأنسب والمتعيّن في حالات النقد التحليلي.

٢ ـ **النقطة الثانية:** يلاحظ الراصد لنشاطات منتقدي التعددية أنّ كثيراً منهم لم يراعوا في نقدهم المنطلق الذي ادعت النظريّة نفسها أنها تحركت وفقه وفي فلكه، وهو أنها رؤيةٌ خارجيةٌ للدّين لا داخليةٌ، ومن هنا قاموا وبالإعتماد على النصوص الدينية بقسمٍ أساسيٍّ من عمليات النقد التي تبنّوها[1]، أي أنّهم استبقوا الأمور وحاولوا إلزام

(١) يراجع كنماذج: أ ـ إستدلال الأستاذ ربّاني بالآيات الكريمة في الرد على مبنى الهداية الإلهيّة ـ كلام إسلامي ٢٤: ٢٣ ـ ٤٦، وعدد ٢٣: ٤٣ / ٥٥ / ٥٦... ب ـ حوار الاستاذ يزدي في مجلة الفكر الإسلامي عدد: ١٨ ـ ١٩: ١٦٢ وغيرها.

الآخـــر بمـــا قد يلتزم به إلاّ أنّه لا يعنيه في هذه المرحلة بالذات أو يفـــترض بـــه أن لا يعنيه، ولم يكن هذا هو النموذج الوحيد بل قاموا أيضاً بالتركيز على مقولة الميزان والمعيار العلمي الواحد لفهم النص أو كشـــف الواقـــع وكونه في متناول يد العقل البشري ومتواجداً في مـــناطق نفـــوذه[1]، فـــي حين أنّ قضيّة المعيار المتوفّر بهذا الشكل يخـــالف العقلانيّة النقدية التي افترضتها النظريّة كمصادرةٍ من جهةٍ، كما يخالف النظرة الخارجية التي انطلقت منها من جهةٍ أخرى، لأنه يصبّ في خانة الوسائل والطرق المعرفيّة لفرز الحقّ عن الباطل في الدين والمذهب.

ويمكـــن القول إنّ هذه القراءات النقديّة لم تستطع بصورةٍ متّصلةٍ ومتواصلةٍ أن تحافظ على استقلال العقل في حكمه، بل انطلقت كعقلٍ مســـتقلٍ لمحاكمـــة الـــتعددية اتكالاً على النص الديني نفسه والذي افترضت التعددية نفسها أنه غير مقدّسٍ عندها بعد، أي أنّها لم تستطع التفلّت بشكلٍ تامٍ ونهائيٍّ من قيود العقل الديني النازع دائماً نحو شكلٍ مـــن أشكال تأليه النص معرفياً وإعطائه سلطةً إستثنائيةً، وعدم منح المناشط الفكريّة الأخرى أيّة سلطةٍ متكاملةٍ.

وفـــي ظنّي فإنّ هذا يؤول إلى نحو تمثّلٍ لأزمة الهويّة في النطاق المعرفيّ الديني، لأنّ الباحث بقي متذبذباً بين موقعين متفاوتين تفاوتاً

---

(١) كـــلام إســـلامي ٢٣ – ٢٤ في مواضع عديدة، ويراجع محسن كديور في حواره مع الدكتور سروش – صراطهاى مستقيم ط٢ / ٦٩ – ١٣٥ وغيرها.

جوهـرياً من الناحية المنطقية، ولم يستطع التماهي بعقله مع الموقع الــذي يفرض شيئاً من تهميش النص الديني، وهذه مشكلةٌ يعاني منها كثيرٌ من الناقدين الدينيين في عصرنا لأنّهم لا يستطيعون بسهولةٍ أن ينسـلخوا عــن ذواتهـم بهذه البساطة، سيّما وأنّ كثيراً من الباحثين الإسلاميين يتّخذ دائماً لنفسه موقعاً متوجّساً إزاء الأفكار التي لا تتولّد من الداخل الإسلامي، ويفترض مسبقاً في لاوعيه أنّه لا بدّ أن تكون مشـتملةً عــلى مشـكلةٍ مــا، وهذا ما نلاحظه في الخطاب النقدي الإسلامي في بعض الأحيان، فإنّه كثيراً ما يجعل الهدف من الإطّلاع على الأفكار الخارجة عن الإطار الخاص هو تصحيحها أو نقدها أو إثـبات الحضـور الإسـلامي قبالها ويحدث ذلك غالباً قبل الإطّلاع عليها، وهذه مشكلةٌ حقيقيّةٌ لا بدّ من السّعي لتفاديها[1].

ولا يفوتـنا هــنا أن نشير إلى أن التعدّديين ــ وقد ذكرنا بعض الشـواهد على ذلك سابقاً ــ قد ساقوا ــ ولو كشواهد ومؤيّدات كما صرّح بذلك الدكتور سروش نفسه ــ بعض النصوص، وهم بذلك قد فسـحوا المجال لوقوع الخلط المنهجيّ المتقدّم، وكان من الأنسب أن يـتمّ ــ وكـليّاً ــ تجاهل الفضاء الداخلي الديني حتى تتسنّى الحركة

---

(1) يراجع نصّ المحاضرة المنشورة للدكتور غلام رضا حداد عادل، والتي شرح فيها ظاهرة تكوّن الدراسات الخارجية في الغرب، مما قد يوحي بحداثة هذه الآليّة في التفكير، وقد تمّ نشـرها مترجمةً الى العربيّة بمساهمة حيدر نجف في مجلة الفكر الإسلامي ١٨ – ١٩ نقلاً عن مجلّة كلام إسلامي: ٢٢.

بحـــريّةٍ كاملة. (هذا مع قطع النظر عن ملاحظة لاحقة حول مسألة مرجعيّة النص هنا).

٣ ـ النقطة الثالثة: الذي يبدو من الإحاطة ولو النسبيّة بالكتابات النقديّة للتعدّدية أنها:

أ ـ تــارةً ركّزت على نظرية التعدّدية كنصٍّ قدّمه المؤيّدون لها، وحاولت قدر الجهد استجماع العناصر القلقة للمرحلة الإثباتيّة للنظريّة أي بما هي أمرٌ مدوّنٌ وناجزٌ، فمثلاً عثروا على نصٍ لمن ينفي حجيّة قــول أيٍّ كان على أيٍّ كان يعترف فيه بالحجيّة حين يقول: إنّ كلام جــلال الديــن الرومي في هذه النقطة الكذائيّة حجّةٌ، ومن ثم سلّطوا تفــنيدهم للنظريّة على تهافتاتٍ من هذا الجنس. هذا بغض النظر عن صــحّة هــذه الملاحظــات فــإن بعضها صحيحٌ وبعضها الآخر قد يســتوحى منه أنّه يحاكم الكلام بمداليله الإلتزامية أو بلوازم مضمونه مما قد لا يُجزَم بقصد المتكلّم له.

ب ـ وتــارةً أخــرى حــاولت استشراف النظريّة في مكوّناتها الثــبوتيّة وقــامت بتحليلها تحليلاً رياضيّاً إحتماليّاً ومن ثم وضع كلّ محتملٍ تحت المجهر النقدي[1].

---

(١) إمتاز بهذا الأسلوب الأستاذ مصباح يزدي، الفكر الإسلامي ١٨ – ١٩ ترجمة حامد درويــش، وكتاب نقد ٩ – ١٠: ٥ – ٨، كما جمع بين الأسلوبين مع تغليب الثاني الأســتاذ عــلي رضا قائمي نيا، راجع "كيان": ٣٨ تحت عنوان "دينداري وصراط مستقيم".

وأغلب الظن أنّ الطريق الثاني أقرب إلى الدقّة والشمولية من الأوّل لأنّه يقوم بعمليّة إستنفاد واحتواءٍ لكلّ المحتملات وكلّ المبرّرات، ثم يحاكمها محاكمةً مجرّدةً دون أن يتعثّر بمحاكماتٍ قد تكون أحياناً أقرب إلى الشخصيّة منها إلى الفكريّة، فهو يجالس الفكرة دون أن يجعلها مرآةً لمن فكّر بها، وسوف نحاول غالباً اعتماد هذا الأسلوب هنا إن شاء الله تعالى، لأنّ النمط الأوّل وإن لم يجانب الموفقيّة غير أنّه كثيراً ما يؤدّي إلى حالةٍ ضبابيّةٍ جدليّةٍ، وهو ما خلق اليوم مشكلةً قديمةً جديدةً، واحدةٌ من أهمّ آثارها هي اختفاء الآخر وحضور التصوّرات التحميليّة والإسقاطيّة مكانه وضياع النّظم العلمي الصّحيح لقراءة الأفكار ووزنها.

ومن الجدير الإشارة إلى أنّ النظريّات والأفكار الجديدة غالباً ما تكون منقوصةً وضعيفةً أمام المدّ التاريخي للأفكار الأخرى المتجذّرة في أعماق التجارب العديدة التي تمنحها رصيداً جيّداً ولو في حقبةٍ معيّنةٍ، والسّبب في ضعفها غالباً ما يكون ناتجاً عن قلّة تجربتها العلميّة والعمليّة وهو أمرٌ طبيعيٌ ومترقّبٌ، ومن هنا فكما نطالّب بنقد هذه الأفكار، كذلك نحن مدعوون إلى محاولة سدّ نقصها الذي لا يمنع من كونها صحيحةً ثبوتياً لكن الإثبات ضعيفٌ كما قلنا، فالأمانة العلميّة التي دعتنا إلى محاولة تهذيب وإعادة ترتيب فكرةٍ ما لأنّنا نؤمن بها ونتلّمس المخارج لها كذلك هي نفسها تدعونا إلى سلوك نفس الطّريق مع الأفكار الأخرى.

٤ ــ النقطة الرابعة: هناك حالةٌ نمطيّةٌ مارستها الكثير من المذاهب والفرق والإتجاهات الإسلامية سيّما التي ظهرت بعد القرن الأول الهجري، وتتجلّى هذه الحالة في محاولة إستكشاف جذورٍ لهذه الإتجاهات في التاريخ الإسلامي بغية شرعنة نفسها من جهةٍ ومحاولة تكييف ذاتها وتبيئتها مع الجسم الإسلامي العام هرباً من الشعور بالغربة الفكريّة سيّما حينما تكون أفكارها في عداد اللامفكّر فيه من جهةٍ أخرى، فقد حاولت ذلك في الماضي المعتزلة كإتّجاهٍ عقليٍّ أكثر منه نصّي ويعيش في بيئةٍ نصيّةٍ، والمتصوّفة كمدرسةٍ تأويليّةٍ تفرض نفسها أحياناً كثيرةً على النص، كما حاولته في الفترة الأخيرة بعض الإتجاهات الماركسيّة والإشتراكيّة في العالم الإسلامي، وليس ذلك مقتصراً على الإتجاهات الإسلاميّة، بل إنّ الماركسيّة نفسها قامت بنسبة الماديّة نسبةً مستغرقةً في الماضي الفكري والحضاري لكثيرٍ من الأمم والحضارات كالحضارة اليونانيّة، كما حاولت نسبتها إلى أكثر العلماء الطبيعيين بل إلى جملة فلاسفةٍ إلهيين أمثال الشيخ أبو علي سينا وغيره[١]، ولا يعني ذلك قدحاً في هذه المحاولات التي يُقرّ بصحّة بعضٍ أو كثيرٍ من نتائجها ولو بشيءٍ من التعديل، لأنّ الحقائق والنصّ لا ينجليان دفعةً واحدةً، كما أنّه لا مانع من الأخذ بالظهور العرفي هنا، لأنّ ما يتطلّبه هو أن لا تكون النتيجة معارضةً للفهم

---

(١) راجع فيما يتعلّق بالماركسيّة مقدّمة الشهيد مرتضى مطهّري على شرح "أسس الفلسفة والمذهب الواقعي" للعلاّمة الطباطبائي (قده) ج٦ من مجموعة آثار المطهري.

العرفي زمن النصّ، وهذا لا يعني أن تكون مطابقةً له بحيث لا تزيد عـليه أو لا تعمّقــه إذ لا نــافي للواسطة بين المعارضة والمطابقة الكاملة، وإنما يجدر الإلتفات إلى ضرورة أن لا تكون هناك عمليّات إسـقاطٍ عـلى الـتراث المـدوّن لـتحميله ما لا يتحمّله وإخضاعه والتصــرّف فيــه بطــريقةٍ ذاتيّــةٍ فئويةٍ، ومن هنا تشتدّ الحاجة إلى دراســاتٍ مسـتأنفةٍ ومعمّقــةٍ وبلغة الأرقام عندما يراد سحب أفكارٍ مسـتحدثةٍ ـ صـحيحةٍ أو غيــر صـحيحةٍ ـ نحو الوراء زمنياً، والـتعدّديون حيـنما حاولوا أن يُظهروا جلال الدين الرومي بمظهر البـلورالي مــن الدرجــة الأولى، أو حينما حاولوا وصف المدرسة العــرفانيّة بأنها بلوراليةـ ودون أن نحكم عليهم بأنهم وفّقوا أو لا، لأنّ هـناك مناقشاتٍ في صحّة هاتين النسبتين ليست داخلةً في مجالنا فعــلاً رومــاً للإختصار، وقد لا يكون الكاتب لهذه السطور ذا ثقافةٍ راسـخةٍ فــي هذا المجال[1] ـ أو حينما حاولوا أيضاً تقديم القرآن

---

(١) لقــد صرّح الدكتور سروش في مقدّمة بحثه حول التعددية (كتاب صراطهاى مستقيم ص: ٢) أنّ الصّــيغة الفعليّة لها ليس لها سابقةٌ من قبل وإنّما هي من نتاجات العصر الحديــث، وهو بذلك ينفي أن تكون محاولات الإستنطاق التاريخيّة التي قام بها في هذا الـبحث في رجوعــه إلى النصّ القرآني والروائي أو نصوص العرفاء مؤكّدةً لماضٍ ما للتعددية الفعليّة، لكنّ التأمّل في طيّات وصفحات بحثه قد يوصلنا إلى عكس ما أفاده، وبالتالي إلى القول بمخالفته نفسه فيما بعد.

هــذا ويمكن مراجعة بحث الشيخ جعفر السبحاني في مجلة التوحيد، العدد ١٠٥، عام ٢٠٠٠م، تحت عنوان "التعددية الدينية، نقد وتحليل"، وكذلك مقال علي رضا قائمي نيا في مجلّة كيان، العدد ٣٨، وغيرهما.

الكريم ككتابٍ سماويٍّ يؤمن بالتعددية ويدعو إليها... حينما قاموا بهذه المحاولات لم يقدّموا معطياتٍ واضحةٍ وإستقراءاتٍ شاملةٍ للموروث، وإنّما وضعوا يدهم على نصٍّ أو أكثر ـ بقطع النظر عن دلالته أو عدم دلالته على المطلوب لأنه وأحياناً لا أقل لم يكن دالاً ـ ولم يحاولوا القيام بموازنةٍ بين هذا النص والعديد من النصوص الأخرى التي تبدو متنافيةً معه، (حتّى لو قبلنا في النهاية أنّ هناك في موروثنا الفكري والحضاري مقولةً بعنوان التعددية بالمعنى المراد هنا ولو بشكلٍ مبسّطٍ، لأنّ الكلام في التخريج الصناعي لهذه النتيجة)، وهذه في الحقيقة مشكلةٌ قديمةٌ حديثةٌ قلّ ما ينجو منها باحثٌ.

ومن هنا نرى الدكتور محمد أركون في معالجته لموضوعة التساهل والتسامح - والتي تستشرف في دراسته مسألة التعددية - يؤكّد على حداثة هذا المفهوم وانقطاعه التام عن الموروث الإسلامي، واعتباره وليداً غربياً بحتاً ليس فقط لم يؤمن به الإسلاميّون بل لم يكونوا ليتلمّسوه في مخيالهم الفكري متقاطعاً في ذلك أثناء بحثه مع مجموعة نصوصٍ قرآنيةٍ ومسلّماتٍ تراثيّةٍ حسب فهمه لها[1]، ونحن وإن كنّا لا نوافق الدكتور أركون على رأيه هذا لأنّ عدم تلمّس الدينيين للتعدّدية في فكرهم لا يعني نفي الدلالة النصيّة الدينيّة للفكرة وفقاً لما أشرنا إليه من أن فهم النص طوليٌّ وأن الفهم المعاصر له

---

(١) "قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟" محمّد أركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط١ - ١٩٩٨م، دار الطليعة، ص٢٢٩ - ٢٧١.

يمـــثّل ميزاناً في إطار لزوم عدم المواجهة معه لا الموافقة، اللّهم إلا أن يكـــون نظر الدكتور إلى النتاج الإسلامي الفعلي حتى الآن، لكنه يتنافى مع رجوعه إلى النص في الأثناء وتحكيمه بطريقةٍ إنتقائيّة ان صحّ التعبير لأنّه تجاهل العديد من النصوص التي قد يكون لها دور هنا - دلّت أو لم تدلّ -، ونحن وإن كنّا لا نوافقه إلا أنّ هذا يؤكّد لنا ضـــرورة الفصـــل ــ بهـــذا المعنى ــ بين دراسة النظريّة ودراسة تاريخها حتى لا يحدث أي مردودٍ سلبيٍّ للتداخل غير المنتظم بينهما.

٥ ــ **النقطة الخامسة**: من الضروري التأكّد علمياً من أن التعددية تُعدّ أو لا تعدّ السبيل الوحيد لفلسفة التعايش البشري والديني، وهذه ــ فـــي تقديـــري ــ نقطةٌ مهمّةٌ سيكولوجياً في عالمٍ نحيا نحن فيه على هـــامش الحداثـــة والعولمة ونفكّر بفعل صدمتهما، لأنّ قضيّة السلام والتعايش صار لها اليوم في المناخات الثّقافية والسياسيّة قداسةٌ خاصّةٌ بحيث صارت جزءاً من الأدبيّات السياسيّة والثقافيّة المعاصرة، ومن هـــنا فإنها قد تُثقل فكر الباحث وتلاحقه مما يدفعه في خاتمة المطاف ــ ولا شـــعورياً ــ إلى تبرير النظريات التي تؤمّن الرصيد الفكري والمعـــنوي لها، ولذلك فمن الضروري التركيز على اعتبار أو عدم اعتـــبار هـــذه الـــنظريّة شكلاً حصريّاً ووحيداً للحلّ الكامل لمشكلة الصراع الديني.

وبعـــبارةٍ أخـــرى لا يمكن وبسهولةٍ الجزم بإحتكار هذه النظريّة لفلســـفة الوئام الإنساني ــ والديني منه بوجهٍ خاصٍّ ــ ما لم نستبعد

وبالدليل بقيّة أشكال الحلّ المنشود ونجهضها. هذا مع قطع النظر عن الإشكاليات التي يمكن توجيهها على هذا المقدار من القداسة المضفى علـــى قضـــيّة السلام بحيث يقدّم على كل شيء حتى العدالة، كما أنّه يجـــدر التنـــبيه على ضرورة جديّة الحلول الأخرى المقترحة كبديل وعلميّتها.

كمــا أنّ تعقّب التجربة العمليّة للتعددية في المجتمعات التي دخلت فـــي هـــذا المدار كالمجتمعات الغربيّة يمكنه أن يساعدنا كثيراً على ملاحظة الإيجابيّات التي نجمت عنها، كما يخوّلنا وضع الإصبع على الـــتداعيات السلبيّة لها، ويمنحنا قدراً أكبر من التحديد للعلاقة القائمة بيـــن مقولتي الدين والتعدّدية، فهل التعددية بإلقائها الظلال على الدّين كواحد من دوائر عملها قد خدمت الدين أو أنّها قد وجّهت إليه ضربةً قاضيةً من دون تعويضٍ معتدٍّ به؟

فـــي ظنّي فإنّ قراءة التجربة والتي تعدّ المختبر الحقيقي لمثل هذه الـــنظريات مع مراعاة الفوارق الخاصّة بين المحيط الذي أجريت فيه الـــتجربة والـــذي لـــم يـــتمّ إجراؤها فيه بعدُ يُمكنه أن يخلّصنا من الدوغمائيّـــة ومن الأحكام والتوقّعات المسبقة من جهةٍ، كما يمكنه أن يحـــدّد لـــنا الهفوات التي تورّطت فيها الفكرة والأطروحة، إنّ هناك أسئلةً كثيرةً يمكننا أن نحصل على بعض الإجابات لها في هذا المجال مـــن قـــبيل: هل نمّت التعدّدية الروح الأخلاقيّة أو قتلتها؟ هل أعاقت عمليّة التطوّر الحضاري بإثارتها النزعة التشكيكيّة وإفراغها المؤمن

مـــن الإطمئنان الذي لا بدّ له منه في مسيرته الإيمانية والحياتيّة؟ هل تـــمّ إســـتغلال الــتعدّدية – سيّما من قبل السياسيين والإقتصاديّين – لــتحقيق غايـــاتٍ أخرى؟ هل أقصت الدين عن منصب الصدارة بما يحتويه من مفهوم "الله" تعالى أو أنّها حافظت على الموقعيّة المتميّزة له؟ الخ... هذا.

ومـــن جهةٍ أخرى يجب أن لا تلاحقنا الرابطة القويّة بين أصالة الإنســـان Humanism والـــتعدّدية، لأنّ الـــتعددية قد يكون بإمكانها موائمة نفسها مع الإتجاه الإنساني دون أن تتقيّد بأوسع وأبعد مدىً له ـ أي المعنى الذي يهمّش حتى الله تعالى أو الدين في سلّم الأولويّات ـ فالإنسانيّة التي صاغها الغرب منطلقاً من مدرسة أثينا حتى شرعة حقـــوق الإنســـان ومـــا بعد لا تعني بكل أشكالها مضموناً متنافياً مع الديـــن، تمامـــاً كالكـــثير من الأفكار التي وردت من الغرب الحديث والمعاصر وتمّ ـ فيما بعد ـ صقلها بما يبيّنها في الفكر الإسلامي أو ســـبّبت إلتفات الباحثين إلى مواقع وعناصر جديدة في النص، ويمكن كنماذج ذكر محاولة الدكتور علي شريعتي فيما يخصّ مسألة الإنسان والإسلام، وكذلك الدراسات الإسلاميّة المكثّفة في العالم الإسلامي منذ مـــا يزيد عن القرن من الزمن لاسيّما ما يتعلّق بموضوعات الحقوق العامّـــة والخاصّة كحقوق المرأة والطفل والشعب والعامل والحيوان و... والحـــريّات بفروعها السياسيّة والإقتصادية والفكرية والإعلاميّة و... ومســـائل المواطـــنة وعلاقتها بموضوعة الذّمة، وقضايا العلوم

الطبيعيّة وتفسير القرآن وهكذا...

وهـذه النقطة ككلٍّ كما تدرؤ عن البلورالية ـ ولو ببعض تصويراتها ـ ما يرد ـ دينياً على الأقل ـ على الإتجاه الإنساني، فإنّها تضبط البلورالية نفسها عن الإعتقاد بحتميّة الإنجرار إلى ما ينافي المواءمة مع الدين.

الإشكاليّات العامّة

إنّـــه مـــن الممكن لتقييم التعددية سلوك طريقين يسلّط في أحدهما الضـــوء على النظريّة ككلٍّ فيما يكثّف الضوء في الثاني على المباني ـ كلاً أو جلاً ـ التي قامت على أساسٍ منها، ومن هنا سوف يكون الحديـــث هـــنا حـــول الإشكاليّات العامّة أوّلاً ثمّ نعقبها بالإشكاليّات الخاصّة بحسب تعبيرنا، ومن ثمّ نحاول الخروج بموقفٍ ما ندعمه إن شاء الله تعالى.

ويمكـــن أن نذكـــر هنا ـ في الإشكاليّات العامّة ـ مجموعةً من الملاحظـــات ـ الـــتي لا تســـتدعي كـــلّها وبالضرورة هدم النظرية بصـــورةٍ إنفـــراديّةٍ كما هو المألوف في النقد المنطقي الكلاسيكي ـ أبرزها:

الملاحظـــة الأولى: وهي ملاحظةٌ منهجيّةٌ وحاصلها: هل صحيحٌ أنّ الـــتعددية هـــي قـــراءةٌ للدين من الخارج، بمعنى عدم تدخّلها في الحقّانية والصوابيّة، فهي تصدر عن رؤيةٍ منفصلةٍ أو لا؟

إنّ الافكـــار التي عرضها البلوراليّون قد نجحت إلى حدٍّ كبيرٍ جداً فـــي وضـــع تفسيرٍ عقلانيٍّ جديدٍ ومعدّلٍ للتصور القروسطي ـ وما ســـبقه ـ الـــذي عرفه الفكر البشري عن سرّ نشوء الكثرات الدينية

والمذهبيّة، وقدّمت تكثيفاً شديداً لمجرياتٍ تنتاب العقل الديني وتحكمه، كمـا نجحت في القيام بعمليّات تقعيدٍ جديدةٍ لأسس الإختلاف الديني، وبالـتالي وسّعت من النظرة الدينيّة للآخر، وهيّأت أرضيّاتٍ مناسبةً للإعتراف به ــ بقطع النظر عن درجة هذا الإعتراف ومستلزماته ــ غيـر أنّه قد يسجّل عليها أنّها قامت بطفرةٍ ملحوظةٍ حينما قفزت من مرحـلة تفسـير الكـثرة وشـرحها بحدودها وتفاعلاتها إلى مرحلة تـبريرها وتصحيحها، وهي بذلك تكون قد تدخّلت في حقّانية الأديان وعـدم حقّانيّـتها بالرغم من أنها تعهّدت - ومن خلال كونها قراءةً خارجيّةً - بعدم الحديث عن الحقّانية والبطلان، ويمكن أن يُلاحظ هنا عـلى سـبيل المثال مبنى الهداية الإلهية بصورةٍ خاصةٍ وانعكاساته، فـنحن في هذا المبنى لم نقم بتفسير أسباب الكثرة الدينية والمذهبية، وإنّمـا عمدنـا مباشرةً إلى تبرير هذه الكثرة من خلال افتراض أن الهدايـة الإلهيّة قد طالت الجميع، وهذا معناه أنّنا إعترفنا بالصوابيّة لكافّة أو أكثر الإتجاهات وحكمنا مسبقاً بحقانيّتها مع أنّنا لم نتوخّ ذلك أولاً، كمـا أنـنا لم نُخضع الأفكار التي حكمنا عليها لأيّة مناقشةٍ أو دراسـةٍ، وهذا هو ما نعنيه بتجاوز التعدّدية إطارها المنطقي المحدّد، وبالتالي تورّطها في مشكلةٍ منهجيّةٍ.

لكـنّ هذه الملاحظة يمكن التفلّت منها لأنّ معنى الأبحاث الداخلية هـو القيـام بعمليّات تحديدٍ تفصيليٍّ لمواقع الحقّ والباطل والصحيح والخطـأ لنصل إلى نتيجة أنّ الدين الإسلامي هو الصحيح مثلاً، أمّا

الأبحاث الخارجيّة فهي لا تلعب هذا الدور هنا وإنما تحلّل ظاهرةً ما، ومن الممكن أن يتمخّض عن تحليلها لهذه الظاهرة ـ والتي هي هنا الديـن نفسـه كواقعيّـةٍ بشـريّةٍ ـ نتائج مرتبطة بالصدق المنطقي ومساحته ولكن بصورةٍ إجماليةٍ، أي أنّها تحدّد لنا أنّ مؤشّر الموفقيّة وعـدم الموفقيّـة في تحصيل الحقائق لدى العقل الديني ليس متحيّزاً لـناحيةٍ دون أخرى في خارطة الأديان والمذاهب، وإنّما هو منبسطٌ عـلى أطـراف وأجزاء الخارطة كلّها متقوّياً في طرفٍ وضعيفاً في آخـر دون إعطـاء تحديدٍ دقيقٍ ومرقّمٍ لنقاط الموفقيّة المذكورة على الخارطـة، وهـذا هـو ما فعله المبنى الثاني وغيره فإنّه منحنا قبل الشـروع بدراسةٍ داخليّةٍ فرضيّةً قبليّةً مبرهناً عليها تحكم علينا إذا ما توصّـلنا إلى نـتائج معيّنة في أبحاثنا أن نزينها وفق هذه الفرضيّة، وسوف يترتّب على ذلك تولّد عقلٍ تعدّديٍّ أكثر سعةً في هوامشه لأن الـباحث بتوصّله إلى صحّة الفكرة المعيّنة وغيرها سيحتفظ في قعر ذهـنه بامكانيّة الصحّة في الطرف المقابل، لأنه كان قد استبعد على مستوى البحث الخارجي احتمال التحيّز في الحقيقة لطرفٍ دون آخر، وقد تقدّم أن نتائج البحث الخارجي سوف ترافقنا حتى النهاية وستؤثّر على نتائج الأبحاث الداخليّة، وبناءً على ما تقدّم فإنّ الخارجية لم يجر تجاوزها وفق هذا التصوير.

وأمّا قضيّة أننا حكمنا بالصحة قبل الشروع في الدراسة التفصيليّة فـأظنّ أن الجواب عليها صار واضحاً، فنحن لم نحكم بذلك بقدر ما

هيئـنا الأرضيّة لنمطٍ من أنماط الحكم في المستقبل الذي ندرس فيه المسائل دراسةً تفصيليّةً.

الملاحظة الثانية: وهي أيضاً ملاحظةٌ منهجيّةٌ ولها طابعٌ كبرويٌ، فـإنّ الموقف المعروف قديماً وحديثاً ــ وهو ما قرّرته التعدّدية في مصادرتها الثانية بحسب العرض المتقدّم ــ هو أن الأبحاث الخارجية أو فقل الأبحاث العقلية والفلسفيّة وكذا العلميّة بصورةٍ عامّةٍ لا بدّ من تكييـف الـنص الديـنيّ معها، فتكون حاكمةً على المعطيات الأوليّة للـنص وهـو ما يسمّيه البعض بالتأويل ــ ونحن لا نخوض في هذا الموضوع فعلاً ــ لكن ما لا بدّ من ذكره هو نقطتان:

الـنقطة الأولى: إنّ مقولـة ظنيّة الدلالة ــ والكلام هنا فيما هو قطعي الصدور ــ من الضروري إعادة النظر بها ميدانياً، لأنّ كثيراً مـن الدلالات ــ ولو بحاصل ضمّ النصوص إلى بعضها ــ قطعيّةٌ، سيّما وأن الأمـور الكليّة الرّاسمة للمعالم العامّة للمدرسة الإسلاميّة مثلاً غالباً ما يتوفّر أكثر من دليلٍ مثبتٍ لها علمياً.

وفـي الحقيقة فإنّ التصوّر السائد حول النسبة الظنيّة في الأحكام والـتعاليم هـو تصـورٌ ينسجم مع المنهج العلمي المتّبع في استنباط الأحكام الشرعية، والقائم على ملاحقة مفردات الروايات مثلاً لمعرفة الموقـف من كل حادثة طارئة، إلا أنّ فتح المجال لمناهج استنباطية جديـدة ومختلفة النمط إلى جنب المناهج المتداولة يمكنه أن يخفّف – إلى حدٍّ ما – من وطأة هذا التصور الذي يؤدي في كثيرٍ من الأحيان

إلى نوعٍ من سلب القيمة العلمية عن التعاليم الدينية، وبتعبيرٍ آخر هنا أمران:

أ - المنهج الذي يوحي بأن الشريعة وكثيراً من المفاهيم الدينية ما هـي إلا نتاج معطيات ظنية غير مؤكّدة، وهو ما يمكن المناقشة فيه وتقديـم منهجٍ آخر قابلٍ لإثراء الموقف بالمزيد من اليقينيات من دون أن يعـني ذلـك عدم إمكان الخطأ في هذا اليقين؛ لأن اليقينية شيءٌ والإصابة للواقع شيءٌ آخر.

ب - أخـذ العامل الكمّي دون العامل الكيفي بعين الإعتبار، فإنّ الذيـن يـرون في الدين مجموعةً كبيرةً من المعطيات الظنية وعلى أسـاس ذلك يحكمون بأنّ أغلب ما في الدين ظنّي إنما ينظرون إلى العـامل الكمّي؛ أي أنهم يضعون المفردات الدينية إلى جنب بعضها البعض ثم يقيسون المقدار الظنّي إلى المجموع فيلاحظون أنّ الأكثر هو ظني، في حين أن الحديث عن إطارٍ ظنيٍ للدين يجب أن يلاحظ أولاً نوعيـة المعطيات الدينية الظنية واليقينية، ففكرة استحباب رفع اليديـن فـي القنوت في الصلاة على مستوى الفقه الشيعي مثلاً وإن كـانت ظـنيةً إلا أنّه من غير المنطقي مساواتها بفكرة حرمة الربا القطعيـة كمـبدءٍ لا أقـل، وهكـذا فكرة التوحيد عقائدياً أو المفاهيم الإجتماعية العامة التي يمكن تحصيل اليقين فيها لا تقاس بأي مسألة تشريعية أخرى، ومن هنا فعلينا أن نركّز على هذا الامتياز ونلاحظه جيـداً، ومـن ثم نعمد إلى المنظومة الدينية لنعرف ماذا نحكم عليها،

فـلربما كانت كل تلك المنظومة الظنية أو أغلبها مما يمكن أن يكون هامشـياً ومـن الدرجـة الثانية في البناء الديني العقائدي والأخلاقي والتشريعي. إنّ تحديداً من هذا القبيل من شأنه أن يبدّل الرؤية بنسبةٍ جيدةٍ وان لم يحسم الموقف كلياً وبصورة نهائية، فهو يصوب الصورة نحو افتراضٍ أفضل.

ويبقى أنّ هاتين النقطتين اللتين ذكرناهما هنا يمثلان إطاراً لرؤيةٍ جديدةٍ في موضوع اليقيني والظني في الدين - والشريعة بالخصوص - وإلا فليسا بهذا الشكل المعروض هنا برهاناً على هذه الدعوى بقدر ما أنهما دعوى جديدة، بل يحتاج الموضوع إلى البحث حول المنهج الجديـد المـدّعى وحـول إجراء مقايسةٍ حقيقيةٍ كميةٍ وكيفيةٍ ميدانيةٍ جامعةٍ، وهو ما لا مجال له هنا.

الـنقطة الثانية: إنّ هذا المنتَج العقلي (العلميّ الفلسفيّ...) القطعي والحاسم له حالتان كما يتردّد في كلمات علماء أصول الفقه:

أ ـ فـتارةً يكـون بديهيّـاً، وفي مثل هذه الحالة نقبل تدخّله في تصـريف النص وجرّه ناحية الجهة التي يتحرك هو نحوها، لأنّه ـ بخاصـيّة بداهته ـ يمثّل قرينةً متصلةً لبيّةً بمعنى صيرورة أطراف المحاورة متواجهين مع مقطعٍ ملفوظٍ من النص وآخر مقدّر اتكل فيه المتكلّم على عاقليّة السامع وافترضه السامع من خلال عاقليّة المتكلّم، وهـذا المقـدار المقـدّر متزامن الوجود والظهور في أفق الذهن مع المقطـع المـلفوظ، وبالـتالي يمكـن عرفاً ومحاورةً إسناد مجموع

المقطعيــن إلى المتكـلّم، ومن المعروف أصوليّاً أنّ القرينة المتّصلة تمــنع إنعقاد ظهورِ معارضٍ لها في النص فتولّد المدلول متكيّفاً معها ويكون جماع المقطعين في النهاية لصالح الدليل العقلي.

ب ــ وتــارةً أخرى يكون المنتج العقلي القطعي نظرياً قد نحتاج للتوصّــل إليه إلى طيّ مسيرِ تأمّليٌ أو تجريبيٌ شاقٍ ومعقّدٍ ومشتملٍ عــلى سلسلةٍ طويلةٍ من الأدلّة والبراهين المتراكمة، وهنا قد نتصوّر مَخرجين لتبرير التقديم المذكور هما - وبإختصارٍ شديدٍ - كما يلي:

أ - المخــرج الأوّل: أن نستخدم نفس الصّيغة التي عرضناها آنفاً فنعتَــبر أنّ طــرفيّ الحــوار والخطاب قد اعتمدا على هذا المحتوى العقــلي - العــلمي أثــناء التخاطب، ومعه يتولّد الناتج متناغماً مع المعطى العلمي كما تقدّم قريباً.

إلاّ أنّــه مــن غير المحتمل ميدانيّاً إعتماد أيٌ من المتكلّم والسامع عــلى مفــروض هذا العقل إلا مع تأكّدهما معاً من الإلتفات إليه من قبلهما حال الكلام بحيث صرّحا به أو شبه ذلك، وهذا ما يحدث مثلاً عندما يكون بين الطرفين اتفاقٌ خاصٌ يتمّ بموجبه جعل قضيّة معيّنة بمــثابة الأمــر المتّفق عليه ضمناً ممّا يغنيهما عن إعادة ذكرها مرّة أخــرى كــلّما أرادا أن يذكرا ما من شأنه أن يعتمد عليها، ولكنّ هذا الأمــر غير متسنّى فيما نحن فيه، وذلك لأنّ النصوص الدينيّة فسيحةٌ متّصلةٌ بالإجتماع البشري عامّةً تقريباً فهي من أرقى نماذج الخطاب البشــري والأممــي الذي تنحسر فيه قيود المخاطب العائليّة والقبليّة

والمحليّة والوطنيّة والقوميّة و... ومعه فلا معنى لافتراض أنّ العقل الـــنظري ــ أي ما يقابل البديهي ــ قد حصّل نفس النتيجة عند كافّة أفـــراد المخاطـــبين، كيـــف وكثيرٌ من المعارف لم يدركها البشر إلا حديثاً، كما أنّ نتائج العقل القطعي المسيحي يرفضها العقل الإسلامي وهكذا، ومعنى ذلك عدم إمكان إتّكال المتكلّم على هذا المعطى العقلي لعدم توفّره لدى كلّ أو أكثر مخاطبيه... وبالتالي لم تعد توجد رابطةٌ قرينيّةٍ بينهما فكيف أخضعنا النصّ لمؤدّاه؟!

ب – المخرج الثاني: أن نقول بأنّ القاطعيّة العقلية لا يمكن للنص الديـــني أن يخالفهـــا حيث افترض فيها كشف الواقع، أي أن يخالف الواقـــع بحسب الناتج العقلي، فإذاً لا بدّ من تأويل النص لمصادرة أنّ المتكـــلّم في النص الديني هو الله تعالى أو المعصوم (ع) وهو ممّن يستحيل عليه الخطأ والإشتباه.

وهـــذا المخـــرج إذا دقّقنا فيه هو نظرةٌ داخليّةٌ لا خارجيّة أو قل رؤيـــةٌ يراها العقل الديني المفترض سلفاً إيمانه بقضايا دينية لا رؤية يراها العقل غير المتقيّد بقيودٍ مفاهيميّةٍ دينيّةٍ والذي يتعامل مع النص تعـــاملاً أكاديمياً صرفاً دون أن يكون قد التزم سلفاً بمصادراتٍ دينيّةٍ شكّلت شخصيّةً جديدةً للمخاطِب نفسه عنده، وربما يكون ذلك نموذجاً واضحاً للتناقض المنهجي عند البلوراليّة.

غيـــر أنّـــه مـــن الممكن أن يفترض في أساس تفسير المصادرة الأولى المتقدّمة في القسم الأول هنا ــ وكما إلتزم به بعض الباحثين

ـ أنّ خارجيّة التعددية عبارة عن اللاتقيّد بدينٍ خاصٍ، وهذا لا يمنع مــن كيــنونة الديــن بما يمثّله من عنصرٍ مشتركٍ بين الأديان كافّةً فرضيّةً قبليّةً اتخذتها التعدّدية، والمخرج الثاني إنّما يعتمد على قضيّةٍ مــن هذا النوع وليس على قضيّةٍ جرى التوصّل إليها في داخل إطارٍ دينيٍّ محدّدٍ، ومعه لا تكون المقولة المقدّمة موجبةً لخللٍ منهجيٍّ.

وبغــضّ الــنظر عن هذا الإطار المفترض للبحث الخارجي هنا والــذي قــد يكــون هناك كلامٌ منهجيٌّ فيه، إلاّ أنّه مع ذلك لا ترتفع الإشــكاليّة المــتقدّمة من أساسها، لأنّ التساؤل يعاود الظهور بصيغةٍ أخــرى وهي: أنّه ما الموجب لتقديم العقل القطعي على النقل القطعي أو فقــل الفهم القطعي من هذا النقل، سيّما وأن العقل يمثّل في وعي التعدّدية وسيلةً غير مأمونةٍ بنحوٍ إطلاقي؟ فلماذا صارت النتائج التي يقــروها العقــل مــن النص في الدرجة الثانية بحسب التراتبيّة التي تعــتقدها البــلورالية مــع أنّ كلا النتيجتين قطعيّتين كما المفروض عصمة المصدر الديني؟!

إنّ الــنقطة المركــزيّة هــنا هــي التساؤل عن السبب المنطقيّ والمــنهجيّ الذي فرض – وليس الآن فقط وهنا فحسب بل منذ مئات السنين – هذا النمط من الأداء والعلاقة بين النص وخارجه، يمكن أن تكون معلوماتنا الخارجيّة موجبةً لإستنطاق النصّ وبالتالي لفهمٍ جديدٍ لـه أي لإكتشاف عنصرٍ فيه نفسه يفرض تفسيره بشكلٍ مختلفٍ، وهذا لا خــلاف فيــه هــنا، إنّما الخلاف فيما إذا لم ننجح – وبالرّغم من

التوصّل إلى نتائج من خارج النص تعطينا حقيقةً معيّنةً حول أمرٍ ما أو قضـــيّةٍ مــا - فـــي استنطاق النص والخروج معه بما يتلاءم مع النــــتيجة المعيّـــنة، فهــنا هل نفرض عليه النتيجة مع كونه لا يتقبّلها كنصٍ؟ دعنا من القضايا التي ندخلها كعناصر مثيرة من قبيل هل الله مخطـــيء؟ وهـــل هناك خللٌ في الدين؟ نحن نتكلّم في الأساس الفنّي لأداتـــنا المذكـــور أو ما نسميّه في علم الأصول بالتخريج الصناعي للمســـألة فيمـــا يرتبط بنصٍّ وبفكرةٍ لا دلالة فيه عليها أو هناك دلالةٌ معاكسةٌ تماماً.

هـــذه مســـألةٌ مستقلّةٌ وطويلةٌ لكن وباختصارٍ لو جاء نصٌّ (وهنا حـــتى تقترب الفكرة إلى الذهن يمكن أن نتصوّر نصّاً لدينٍ معيّنٍ لا نؤمن به، ونريد أن نكتب عن وجهة نظر هذا الدّين في قضيّةٍ معيّنةٍ كمـــا سنمثّل) يقول "لا وجود للهواء"، ومن الخارج نحن تيقّنّا بالهواء فما هو سبيل التوفيق أو العمل؟

أ - يمكـــن أن يســـعى البعض للقول بأنّ النص يعني أنّ الهواء موجـــودٌ أو هو لا ينفي وجوده، ويريد أن يقنعنا بذلك لكن المنطق لا يقـــبل هذا التفسير، أي أنّ هناك واقعاً يجب أن نسلّم به وهو أنّ هذا النص ينفي الهواء وإلا فنحن نزايد على أنفسنا.

ب - فإمّـــا أن نقـــول بـــأنّ النص غير صادرٍ عن الله تعالى أو المعصـــوم (ع) أو أن ننفيه، وهنا تبرز مشكلةٌ إذا كنّا نقطع بصدوره حســـب الفرض، لكنّ هذا ممكنٌ أحياناً لأنّ قطعنا بمخالفته الواقع مع

إيماننا بعصمة المصدر الديني قد يخفّف من مستوى اليقين بالصدور إلا إذا كان قوياً جداً كما في النص القرآني بالنسبة إلينا كمسلمين.

ج - أو أن نقول بأنّ المصدر الديني نفسه مخطىء، وبالتالي فهذا يفرض علينا إعادة النظر في مصداقيّته.

د - أو أن نقول على أبعد تقديرٍ إنّ ما توصّل إليه العلم أو العقل فيه نظرٌ ونتوقّف فيه، وهذا قد يكون صعباً أحياناً وأقرب إلى المكابرة منه إلى التريّث.

هـ - أو أن نشكّك بنمطِ فهمنا للنص، وهذا يتطلّب إعادة تأسيسٍ لقواعد تفسيريّة هرمنيوطيقيّة، فإذا عدنا وتوصّلنا لنفس النتيجة في فهم النص - أو في مصداقيّة المصدر الديني أو النتيجة العلميّة أو..- فقد عادت المشكلة، وإلاّ فقد حلّ النزاع بإقصاء أحد أطرافه، هذه هي المحتملات أمّا المحافظة على النص - وصدقيّته - النافي لوجود الهواء وعلى النتيجة العلميّة وأيضاً على فهمنا ولكن نريد القيام بعمليّة تطويع للنص فهذا من أيّة زاويةٍ منطقيّةٍ ومنهجيّةٍ حصلنا عليه؟!

من هنا فمن الأنسب أن يسعى التعدّديون إذا أرادوا إكمال المسيرة حتى النهاية لخوض غمار القراءة النصيّة للدين[1] لينظروا ما يوحي

(١) يمكن في هذا الصّدد مراجعة بعض النصوص الدينيّة الإسلاميّة من قبيل قوله تعالى: "إنّ الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون" المائدة: ٦٩، أو كقوله تعالى: "إنّ الذين

به النصّ أيضاً ما داموا قد افترضوا إيمانهم بالأديان بقاسمها المشترك ــ وقد تكون أو لا تكون نتائج هذه القراءة لصالحهم ــ ثم يخرجوا بنتيجةٍ هي حاصل جماع العقلي والنقلي، وعليهم ــ ما داموا متديّنين من حيث المبدأ ــ أن يقرّوا بحقيقة تصادم العلم الإنساني ــ الفلسفي أو التجريبي ــ مع الدّين بحسب تصوّرهم له، ما يفرض إعادة النظر كما ذكرنا في صدقيّة النص أو صدقيّة آليات قراءته أو إعادة النظر في مناهج البحث العقلي في المسألة وهكذا، أمّا إخضاع أحدهما الخاص للآخر مع كونه متنافياً معه جداً وخصوصاً مع إبتناء التعددية على عقليّة الفلسفة النقديّة فهو أمرٌ يحتاج إلى مساعدٍ ولا يعبّر إلاّ عن إسقاطاتٍ ذاتيّةٍ على النص، كما أنّه إذا كانت المعارف

آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربّهم ولا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون" البقرة: ٦٢، أو كقوله تعالى "ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه .." آل عمران: ٨٥ وغيرها، كما يمكن الإستفادة بشكلٍ كبيرٍ - وربما أكبر - من تحليل الخطاب القرآني فيما يتعلّق بالديانات الأخرى وأبستالها أو بطريقة تعاطيه مع الكافرين والمشركين، وتحليل المفردات والمصطلحات والصّياغات التي تمّ استخدامها في هذه الدائرة، فإنّ تحليل هذا الخطاب وهل هو خطابٌ دوغمائيٌ حزميٌ إلغائيٌ تحميليٌ.. أو أنّه خطابٌ تعدّديٌ تقاطعيٌ إنفتاحيٌ إعترافيٌ؟... مفيدٌ جداً هنا، وتحليل الخطاب القرآني واحدةٌ من نواقص البحث الديني لدينا، وله نتائج هامّة جداً وشاملة وبنيويّة، كما يمكن مراجعة مئات النصوص الروائيّة التي تتعرض بصورةٍ مباشرةٍ أو غير مباشرةٍ للموضوع، والتعرّض غير المباشر له أشكالٌ كثيرةٌ أهمّها تحليل الخطاب. وعلى كلّ حالٍ فليس هذا موضع بحثنا هنا، وإن كان في حدّ ذاته موضوعاً مهمّاً جداً وشيّقاً.

الخارجيّة تؤثّر في المعرفة الدينيّة نظراً لقانون التفاعل المعرفي، فالسؤال أنّه لماذا يا ترى كانت المعرفة الخارجية فقط هي المؤثّرة في المعرفة الدينيّة وليس العكس فقط أو التأثير المتبادل؟ أليست المعرفة الدينيّة عند المتديّن هي معرفةٌ لها من خصائص المعرفة ما لها من الكاشفيّة والإستقرار النفسي والتحرك العملي على أساسها و... ؟ إنّ القبول بقانون التفاعل شيءٌ وتحديد الأسس التي تحكم حركة التفاعل وكيفيّتها وقوانينها الميدانيّة شيءٌ آخر، وهذا أمرٌ ليس هنا مجال بحثه وإنّما نُسأل عنه نظرية تكامل المعرفة التي أشرنا إليها سابقاً هنا.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه المشكلة كبرويّةٌ كما ألمحنا في البداية وليست مشكلةً تعاني منها التعددية فحسب، ومن الضروري وضع تبريراتٍ منطقيّةٍ حول هذا الموضوع، وفي إعتقادي فإنّ كثرة التفاسير التي انصبت على نصٍّ واحدٍ خلال قرونٍ وإختلافها أفقد العلماء الثقة بوجود دلالةٍ حاسمةٍ لهذا النص، فانعدام الثقة بالدلالة القطعيّة كان نتيجةً حتميّةً لتجربة العالِم التاريخيّة في قراءة النص، ولهذا كان فهم النص في درجةٍ أضعف من تلك القاطعيّة التي تتمتّع بها الدراسات الأخرى، غير أنّه وكما أشرنا فإنّ كثيراً من النصوص تعطي دلالاتٍ حاسمةٍ لا بمعنى إستحالة المدلول الآخر بل بمعنى عدم احتماله رياضياً، ولا نعني بقابليّة تلك النصوص لمنح مداليل قطعيّة أنه لا يفسح بسبب ذلك المجال لتعدّد التفاسير أو لوجود مداليل أخرى

للنص نفسه، بل نعني أنّ طبيعة النص - وطبعاً وفق بعض آليّات قراءته - تتضاءل أمامها فرص الإحتمالات الأخرى إلى حدّ العدم الرياضي، وهذا الموضوع في تقديري من الأهميّة بمكانٍ.

الملاحظة الثالثة: وهي ملاحظةٌ ترجع إلى مؤاخذتين هما:

الأولى: وقد أشار إليها بعض الباحثين وهي أنّ فكرة المجتمع المدني غير الأيديولوجي بمعنى الإعتراف بكافّة الرؤى والإتجاهات فيه فكرةٌ مثاليّةٌ غير واقعيّةٍ وليس لها وجود حتّى في أكثر الدول ليبراليّةً في العالم، لأنّ هذه الدول إذا ما تعرّضت لما يهدّد مرتكزاتها الأيديولوجيّة كالديمقراطيّة نفسها فإنها تستخدم مختلف الوسائل لمنع ذلك ومحاربته[1]، وقضيّة حظر الحزب الشيوعي في الولايات المتّحدة الأمريكيّة شاهدٌ قريبٌ على ذلك، وكذلك قضايا عديدة كمحاربة الشيوعيّة والإشتراكيّة والإسلاميّة، وكذلك الخصائص الخاصّة لكلّ أمّةٍ ومجتمعٍ و... خارج الحدود بإسم العولمة أو حقوق الإنسان أو.. إذا أخذنا البشريّة كلّها كمجتمعٍ واحدٍ.

الثانية: وقد ذكرها بعض النّاقدين أيضاً وهي أنّ مقولة عدم حجيّة رأي أحدٍ على أحدٍ - إذ كلّ إنسانٍ مسؤولٌ عن نفسه ولا يغني عنه غيره شيئاً، كما أنّه ليس هناك فكرٌ متعالٍ عن السؤال والنقد - تمثّل في عمقها تغافلاً عن حقيقةٍ عقلانيّةٍ إنسانيّةٍ في رجوع الجاهل إلى

---

(١) بلوراليزم ديني واستبداد روحانيّت، الأستاذ محسن غرويان، ص١١ - ١٣.

العالم في كافّة الفروع والإختصاصات ومنها الدّين، فإنّ مرجعيّة أهل الخبرة في كلّ إختصاصٍ هي تعبيرٌ آخر عن هذه الحجيّة، وإذا كان ثمّة تبعيضٌ فنحن لا نفهم لماذا يحتفظ بهذه المرجعيّة لكلّ الإختصاصات أمّا حين تصل القضيّة إلى الدّين فإنّنا نقول بعدم الحجيّة؟! كما أنّ الحجيّة ليست سوى المعذوريّة على تقدير عدم إصابة الواقع، فهي تبريريّةٌ أقرب إلى نفع الرّاجع منها إلى المرجوع له[1].

لكنّ هذه الملاحظة يمكن التّعليق حولها:

أوّلاً: لا يهمّنا هنا الحديث عن الوقائع الخارجيّة وإنّما الذي يلزم التأكيد عليه هو أن تاريخيّة المجتمع المؤدلج تؤكّد أنّ لديه خاصيّة الحاكميّة الفكريّة، وهذه هي النقطة التي كانت مورد تركيز التعدّدية أخيراً، إنّ المسألة ــ وقد صرّح بذلك الدكتور سروش نفسه بإشارةٍ سريعةٍ[2] ــ ليست مسألة الحاكميّة السياسيّة حتّى يجري الحديث عن عدم واقعيّة الفكرة، وإنّما هي مسألة الحاكميّة الفكريّة بالمعنى الذي يفسح المجال لما يسمّى بإحتكار العقل والتفكير، فالمراد من المجتمع التعدّدي القائم على العقل الجمعي هو وجود المفسّرين المتعدّدين والناطقين الفكريّين في المجتمع في قبال حصرها في ناطقٍ واحدٍ وإتّجاهٍ واحدٍ يحوّل المجتمع إلى كتلةٍ بشريّةٍ موجّهةٍ من الأعلى، وهذا

---

(1) كلام إسلامى ٢٣: ٥٦ – ٥٧.

(2) يراجع صراطهاى مستقيم، ص٦.

لا علاقـــة له بالمرجعيّات القانونيّة والسياسيّة والتنظيميّة التي يتطلّبها نظـــام واستقرار المجتمع في سيرورته العملية. وهذه المقولة كمبدءٍ عقــليٍّ وكإمضـــاءٍ شرعيٍّ لا محذور فيها من ناحيةٍ أوليّةٍ، وإن كان هــناك مجــالٌ واســعٌ للحديث في مقتضياتها وترجماتها العمليّة بما يتناسب مع المكوّنات العامّة والخاصّة للمجتمع، كلّ مجتمعٍ على حدةٍ.

ثانياً: إنّ مسألة الحجيّة لا تعني جنبة المعذّرية فحسب فهناك جنبة مـــنجزيّةٍ فيها، ونقطة الخلاف هي هذه الجنبة حسب الظاهر، بمعنى أنّ إلزام الآخر بفكرٍ أو أمرٍ ما مسألةٌ لا وجه لها مادام الآخر نفسه لم يتوصّل وبعقله إلى الإلتزام به مباشرةً أو بصورةٍ غير مباشرةٍ، وهذا أمــرٌ لا يُظــنّ أنّــه يرفضـــه أحدٌ حتّى من الفقهاء المسلمين، لأنّهم يعتبرون التقليد ومستلزماته محصول نتيجةٍ فكريّةٍ للمقلّد نفسه، غايته أنّ الفقيه يثبت هذه النتيجة العقليّة بحسب رؤيته للواقع الأمر الذي لا يســاوق بنفســه المنجزيّة على المكلّف، ولهذا ذكروا أنّ أصل مسألة التقــليد وبعــض ما يرتبط بها من مسائل ليست تقليديّة[1] لإستلزامه التسلســل ومحاذير أخرى، فضلاً عن منعهم التقليد في غير الفروع، وقــد أشرنا إلى هذا الأمر عند الحديث عن المبنى الثامن للنظريّة ألا وهــو مبنى التحقيق والتقليد في الدين. ومن الضروري هنا ملاحظة أنّ الحديــث لا يدور حول الإلزام الخارجي العملي أي الإجبار، بل

---

(١) التــنقيح في شرح العروة الوثقى، الميرزا الغروي، تقريرات الإمام الخوئي (قده) كتاب الإجتهاد والتقليد: ٨٢ – ٨٣.

الإلــزام الواقعــي أي العــلقة الداخلية الملزمة للشخص نفسه بحسب الواقــع ونفــس الأمر بغض النظر عن الإلزام الفعلي والذي تمارسه الســلطة السياســيّة والقانونيّــة عادةً، والذي قد يكون ناشئاً من العقد الاجــتماعي الذي طرحه هوبز ولوك في نظريّتهما السياسية، والتي تنسجم مع عدم قناعة الفرد بالمضمون الذي تقرره السلطة الحاكمة أو المقنّنة.

هذا ومن الممكن أن يكون نظر الناقد إلى نفس ما ذكرناه أي إلى أساس المسألة علميّاً، أي أنّه يريد أن يقول بأنّ الرجوع لزومه ثابتٌ بــالدليل الفلاني وبالتالي فقد ثبتت الحجيّة، إلا أنّ ما يحول دون تقلّته من الإشكال المتقدّم هو أنّ الحديث في المنجّزيّة والتي هي أحد شقّي الحجيّة لا في أصل الواقع، والمنجّزيّة لا تحقّق لها إلاّ بالوصول كما هــو معروفٌ في علم أصول الفقه، وبالتالي فحتّى لو تمّ الدليل على أساس إلزاميّة الحكم الصادر عن شخصٍ معيّنٍ بحقّ آخر إلا أنّ هذا الدليل ليس مخوّلاً بفعليّة الإلزام ما لم يتوصّل إليه الشّخص الذي يراد إلزامه فعلاً.

الملاحظة الرابعة: وقد ذكرها بعض الباحثين الناقدين[1] وهي أنّ الــتعدّديين يصــرّحون بأنّــه ليس المقصود من دعوتهم التنازل عن المستتبعات العمليّة والسلوكيّة لكلّ دينٍ لدى متديّني هذا الدين وأيلولة

(١) كيان، عدد ٣٨: ٢٨، علي رضا قائمي نيا.

الجميع مجتمعاً واحداً من هذه الناحية أو تبديلهم لمواقعهم السلوكيّة التي انبثقت عن إيمانهم بدينٍ معيّنٍ، وإنّما المراد تجديد النظر في كيفية تقييم هذه الكثرة، وما يذكرونه يتناقض مع النتائج التي تستدعيها نظريتهم، لأنّ إبداء الليونة ونحوٍ من أنحاء اللاأباليّة إزاء قضايا العمل والسلوك الديني الخاصّ كالعبادات والطقوس يمثّل لازماً ملاصقاً للتعدّدية، لأنّها لا يمكنها أن تعتبر الأعمال الدينية الخاصّة جوهراً للدين وإلاّ وقعت في تناقضٍ، فلا محالة سيؤول ذلك إلى تصنيفها مجال العمل والسلوك في الهامش والرتبة المتدنيّة في السلّم الرتبي لديها، مما يعني رفع اليد عن الخصوصيّة الدينية والمذهبيّة الإسلاميّة، المسيحيّة، اليهوديّة أو الشيعيّة، السنيّة... للسلوك.

لكنّ هذه الملاحظة قابلةٌ للمناقشة ــ بعد تأجيل الحديث عن مسألة جوهر الدين وعدم المجال لبحثه ــ لأنّ التعددية وفق البيان المذكور في نفس الملاحظة غاية ما تقرّره هو أنّه ليس الترجمان العملي للإعتقاد بها هو في رفع اليد والتخلّي عن الخصائص العمليّة والسلوكيّة لكلّ دينٍ، وإنّما هو ــ حافظ المتديّن على سلوكه الديني الخاص أو استبدله بغيره ــ في نمط الرؤية التي سيطلّ من خلالها على الأديان والمذاهب الأخرى بنظره، أي عليه أن لا يحكم عليها بالفساد والضلال والهلاك والظُلمة بطريقة إطلاقيّة، وإنّما فليعتبر نفسه على حقٍّ من دون أن ينفي توفيق الآخرين في الوصول إليه أو أن ينفي إشتباهه في إصابته.

وإذا أردنـــا صياغة المسألة بشكلٍ آخر فإنّه يمكن القول بأنّه على تقديـــر أن لا تجعل التعدّدية السلوك من جوهر الدين أفهل يعني هذا لزاماً أن تُلزم بالتخلّي عن السلوك والعمل؟! ليست هناك أيّة ملازمةٍ بين عدم ضرورة شيءٍ وبين ضرورة عدمه.

أ - فـــإذا كـــان مراد المستشكل أنّ التعدّدية إلغاءٌ للفعل والسلوك الديني الخاص، فهذا لا دليل عليه.

ب - وإذا أراد أنّهـــا رفـــعٌ لضرورته، وهذا بحدّ نفسه معارضٌ لـــلدّين، فهـــذا إشكالٌ على أساس المبنى القائل بعدم جوهريّة العمل والســـلوك الديـــني، وهـــو بحـــثٌ يجري تحقيقه في مسألة الجوهر والعرض في الدّين.

ج - وإذا أراد أنّ الـــتعدّدية لا تســـتطيع إلاّ أن تـــتماهى مع هذا المبنى فهنا نسأل: ما المراد من الدين؟... هل أنّ جوهريّة شيءٍ لدينٍ مـــا نـــراه حقّـــاً يعني أنّ هذا الشيء جوهرٌ للدّين؟ أي لنّه ألا يمكن افـــتراض خصيصـــةٍ مقوّمـــةٍ للدين بمعناه الأعم - أي لحقيقة الدين والـــتديّن مهمـــا كان تمظهر هذا الدّين - وهذه الخصيصة لا بدّ من وجودهـــا فـــي الدّيـــن بالمعنى الأخص الذي نؤمن به، وفي المقابل يفـــترض أنّ هناك مقوّماتٍ للدين بالمعنى الأخص يخرج بها المتديّن عـــن الحقيقـــة الدينيّة في هذا الدّين لكن هذه الخصيصة ليست مقوّمةً لـــلدين بالمعنى الأعم، فهي بالتخلّي عنها لا تخرج صاحبها عن ربقة الدّيـــن وإن أخرجـــته عن الدّين الخاص، وبالتالي نعتبر أنّ السلوك

والعمـــل الخاص دينيّاً هو مقوّمٌ للدّين بالمعنى الأخص لا الأعم، فإذا مـــا آمـــن المتديّن بهذا الدّين فإنّه سيرى نفسه في ظرف إيمانه هذا مـــلزماً بـــالعمل والأداء الديني المختص بهذا الدين، ومعه لا تكون الـــتعدّدية دخيلةً في تضعيف أو تقوية هذا الجانب الخاصّ من الدّين لأنّها ساكتةٌ عنه.

الملاحظة الخامسة: وهي ملاحظةٌ سوف تمرّ بشكلٍ أو بآخر في طيّات بعض المناقشات الواردة على مباني النظريّة، ولذلك لن نطيل فـــي بحـــثها كـــثيراً، لأنّ البرهنة عليها مستقاةٌ من بعض المناقشات التفصيليّة القادمة، لكن لا بأس بالإشارة إليها كنقطةٍ كبرويّةٍ وهي: أنّ الـــتعدّدية كالكثير من النظريّات والأطروحات مبتلاةٌ بمشكلة التعميم، أي أنّها تحاول الإنتقال من فكرةٍ صحيحةٍ إلى نتيجةٍ أوسع من الفكرة ذاتهـــا، مـــن دون أن تُعنى بملاحظة العوامل الأخرى التي لها دورٌ أيضـــاً، وهـــذه مسألةٌ تواجهها الكثير من الأفكار عادةً، فالماركسيّ حيـــنما يحـــاول أن يفسّر أمراً ما فإنّه يأخذ العامل الإقتصاديّ بعين الإعتـــبار، وربما يكون أخذ هذا العامل صحيحاً إلاّ أنّ القضيّة تأخذ مـــنحىً مختـــلفاً حيـــنما يحاول أن يحصر كلّ الظواهر بهذا العامل الإقتصادي، وبالتالي أن ينفي أيّ عاملٍ آخر، وهكذا الفرويدي حينما يحـــلّل ظاهرةً على أساس العامل الجنسي فإنّه لا يكون مستعدّاً للأخذ بعيـــن الإعتبار أيّ عاملٍ آخر، ولا يشعر هؤلاء بالطفرة التي حدثت معهـــم فـــتراهم يقيمون الأدلّة على دور هذا العامل في التأثير لكنهم

حينما يصلون إلى النتيجة يقدّمونه كفاعلٍ وحيدٍ لا شريك له[1]. وهذا ما حصل أحياناً بالنسبة للتعدّدية فقد عرضت مجموعةً من الأدلّة ملاحظةً جانباً واحداً من دون أن تأخذ بعين الإعتبار الجوانب الأخرى كما سيتّضح ذلك أكثر في الحديث عن المبنى الرابع والسابع ... فالمشكلة ليست في صحّة الفكرة بقدر ما هي في حجم امتداداتها.

الملاحظة السادسة: وهي ملاحظةٌ أشار إليها الدكتور محمّد لغنهاوزن وهي أنّ فهم التعددية كنظريةٍ دينيةٍ يرتكز على تحصيل تصوّر ورؤية واضحة ومعمّقة للتاريخ المسيحي لا سيما ما يتعلّق بتاريخ الفرق والمذاهب، وما يرتبط بنظريّات الثواب والعقاب في التاريخ الكلامي للمسيحية، فإن الكاثوليك مثلاً كانوا يعتقدون في فترة القرون الوسطى "بأنّ الجنة لا يدخلها إلا من اغتسل غسل التعميد الكنسي، ويعتقدون أن موسى (ع) وإبراهيم (ع) ليسا من أهل الجنة رغم احترام الكنيسة لهما، لكنّ موسى (ع) وغيره من الأنبياء الذين لم يغتسلوا غسل التعميد ولم يذنبوا ذنباً كبيراً سيوضعون في مكانٍ بين الجنة والنار، خالٍ من الأذى واللذّة، يسمى "ليمبو" أي الأعراف حتى يأتي عيسى (ع) في يوم القيامة ويصطحبهما إلى الجنة."[2]

---

(١) يُلاحظ في تنقيح هذه الفكرة في مجال قراءة التاريخ كتاب "إقتصادنا" للشهيد السيّد محمّد باقر الصدر، ص ٤١ – ٤٣.

(٢) راجع حول هذه الملاحظة "التعددية الدينية، قراءة في الفكر الكلامي – الفلسفي لجون هيك"، حوار مع الدكتور محمد لغنهاوزن الباحث المسلم الأمريكي الأصل أستاذ

وهـــذا الـــنوع من الاعتقادات الملحوظة في التاريخ الفكري للكنيسة والمســيحية عمومـــاً هـــو الفضاء والمحيط الذي تولّدت فيه نظرية الـــتعددية الديـــنية، أي أن هذه النظرية جاءت لتعبّر عن موقفٍ بديلٍ للوضـــع الفكـــري والثقافي الديني الذي كان سائداً في تلك الفترة في المجـــتمع المســـيحي، وهـــذا يعني أن هذه النظرية محكومة لسياقها الـــتاريخي والمحيطي والبيئي الذي نشأت فيه أو كانت ردّ فعلٍ له أو علاجـــاً مـــنظوراً ...، وهـــذا الوضع يتسبّب – إذا ما أردنا نقل هذه النظرية إلى الوسط الإسلامي – في حدوث مفارقات وتشوّهات، لأنّ الفضاء الثقافي الإسلامي لا يحمل مثل هذه التصوّرات الكنسية الحادّة والمـــتطرّفة حـــتى تأتي التعددية الدينية لتكون حلاً له وعلاجاً، وهذا معناه أن الواقع الإسلامي لا يرى نفسه مضطراً للقبول بفكرة التعددية لإصـــلاح مشـــكلاتٍ يعيشها، بل إن لديه من الأفكار والتصوّرات ما يجعلـــه قادراً على حلّ تلك المشكلات التي تورّطت بها المسيحية من دون الـــرجوع إلى نظـــرية التعددية الدينية التي طرحها جون هيك والـــذي هـــو فـــي النهاية ليس إلا رجل دين مسيحي "قس" من فرقة

الفلســـفة في الجامعات الأمريكية والإيرانية، مجلّة التوحيد، العدد ١٠٥، عام ٢٠٠٠م، ص ١٩.

ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن د. لغنهاوزن قدم إشارة إلى هذه الفكرة المسجّلة في هذه الملاحظة، وقد قمنا بتطويرها وشرحها وتوسيعها ملفتين إلى ذلك حتى لا ننسب إليه تمام ما جاء في هذه الملاحظة مما قد لا يقول به حفظه الله.

"برســبتيوري" فــي بريطانيا في الأصل، وقد سعى بنظريته هذه إلى القيام بعملية إصلاح للفكر المسيحي بالدرجة الأولى.

وهــذا الأمر قد جرى نظيره في الكثير من النظريات التي تولّدت فــي الغرب وربما كانت علاجاً لمشكلات يعيشها الإنسان الغربي في حقــبةٍ زمنيةٍ خاصةٍ، إلا أن نقلها إلى محيط حضاري وديني وثقافي مختــلف قــد لا يجعلها فاقدةً لخاصية الحل والعلاج فحسب، بل إنه يخــلق منها مشكلةً جديدةً في هذا الواقع وحالةً معاقةً لابد من وضع عــلاج خاصّ لها، والنماذج على هذا الخطأ الذي حصل كثيرة، ومن أبــرزها فكرة العلمانية التي أريد بلورة الدين الاسلامي على أساسها عــبر الحديــث عــن العلمانية في الحياة الإسلامية، فإن هناك فارقاً واضــحاً لأن المسيحية لم تكن في القرون الوسطى لتختزن صياغةً حياتيــةً بقدر ما كانت تحويه من مفاهيم أخلاقية وروحية، ومن هنا كــان سلب الحق منها في إدارة شؤون المجتمع البشري أمراً طبيعياً مادامت لا تملك المقوّمات للتصدي لذلك، وهذا الأمر لا وجود له في الإســلام؛ فــإن التصــوّر الإسلامي للحياة أوسع بكثيرٍ مما هو لدى المســيحية، وهذا معناه أن الدعوة إلى العلمانية في الوسط الإسلامي سوف تؤدي إلى تشطيرٍ للدين وإفراغه من محتواه.. وهو ما يخلق لنا مشكلةً جديدةً سنضطر تلقائياً للبحث والتفكير في علاجٍ لها.

وهذه الملاحظة تشتمل على عدة نقاطٍ يمكن الموافقة على بعضها والنقاش في بعضها الآخر وهي:

١ – إنّ أي نظريةٍ أو أطروحةٍ لا بد من ملاحظة نسقها التاريخي لسببين:

أحدهمـــا: لأجـــل فهم النظريّة نفسها؛ لأن الأنساق التاريخية من شـــأنها أن تمنح الباحث تصورات هامّة جداً عن النظرية نفسها وعن علاقاتها بالنظريّات الأخرى القريبة منها، وهو ما يمكن التعبير عنه بتاريخيّة الأفكار.

ثانيهما: لأجل معرفة هل أن هذه النظرية قابلة للتطبيق في فضاء بيئي آخر؟ وما هي المسافة المحددة لنقل تجربةٍ أو فكرةٍ في محيطٍ ما إلى محيـــطٍ آخر؛ أي ما هي الاختلافات المسموح بها بين المحيطين والتي لا يضر وجودها في عملية نقل النظرية من هذا الجو إلى جوٍ آخر دون خلق مضاعفات؟ وهو أمرٌ يخضع من جهةٍ لطبيعة النظرية ومن جهةٍ أخرى لمدى الاختلاف الميداني بين المحيطين.

وهـــذه الـــنقطة بكلا شقّيها قابلةٌ للقبول؛ فإنّ الكثير من المشكلات إنما تنبع من عدم أخذ هذا الأمر بعين الاعتبار، وهذا البحث له محل آخر.

٢ – إنـــنا نوافـــق على ضرورة قراءة التاريخ الكلامي المسيحي سيما الحديث والمعاصـــر؛ فإن هذه القراءة من شأنها أن تجعلنا نطّلع بشـــكلٍ كـــبيرٍ جداً على الكثير من النظريات الكلامية والتي تغزو – وعـــلى نطـــاقٍ واسعٍ – أوساطنا الفكرية والثقافية الدينية المعاصرة كـــنظريات التعددية الدينية، واللغة الدينية، والهرمنيوطيقا، ومساحة

العمـــل الديـــني أو الشمول الديني، والتجربة الدينية، وتعريف الدين ومناشــئه، والجوهــر والعــرض في الدين، والأيديولوجيّة الدينية، ومســائل الديــن والحداثة، والعقلانية الدينية، ووسائل الإثبات الديني المعرفي وغير ذلك الكثير...

إنّ قــراءة الــتجربة المسيحية في مجال تحدّيات الحداثة والفكر الجديــد وفــي مجال الصراع مع المادية باتجاهاتها المتعددة هي من الأهمّية بمكان - بقطع النظر عن مدى الموافقة على النتائج والأجوبة الــتي جرى تقديمها في الفكر المسيحي سيما البروتستانتي - إذ عن طــريق قراءة هذه التجربة الغنية والتي تعود إلى ما يزيد عن خمسة قرون يمكننا أن نتفادى الوقوع في أخطاء كبيرة عن طريق الإشراف عــلى تأثيرات هذه الأخطاء ممن خاض تجربتها قبلنا، كما قد نتمكّن من حلّ بعض المعضلات عن طريق الاستفادة من هذه الجهود والتي هــي جهودٌ دينيةٌ في نهاية المطاف، مع الاخذ بعين الاعتبار الفوارق الطبيعية والتي تقتضيها الاختلافات الدينية والحضارية.

٣ - مــا يمكن أن نعتبره التطبيق الذي قام به الدكتور لغنهاوزن هــنا؛ فقد اعتبر أن المحيط البيئي الإسلامي مختلفٌ فيما يتعلّق بفكرة الــتعددية عمّــا كان سائداً في الوسط المسيحي في القرون الوسطى والذي جاءت التعددية كردّ فعلٍ له، وقد استشهد الدكتور لذلك بمقطعٍ مــن كــلمات الشهيد مرتضى مطهري (ره) في كتابه "العدل الإلهي" حيث يذهب (قده) إلى عدم وجود قاعدة تفيد أن كلّ من هو غير مسلم

فلا بد أن يكون في النار لزاماً.

وهـذا التطـبيق غيـر واضح؛ لأن كون د. لغنهاوزن أو الشيخ مطهـري أو شريحة من العلماء المسلمين أيضاً ممّن لا يرون النار جزاءً لكافّة من هم من غير المسلمين أو يذهبون إلى التعددية ببعض أبعادها كالبعد الاجتماعي والسياسي و...، إن ذلك - حتّى لو كان هو الحـق مـن وجهـة النظر الإسلامية بمقتضى الأدلة العقلية والنقلية المتوفّرة - لا يدلّل على كون المحيط الإسلامي مختلفاً اختلافاً جذرياً عـن المحيـط المسيحي فيما يرتبط بموضوع إلغاء الآخر وإقصائه ونفيه دنيوياً وأخروياً ممّا يصبّ في نهاية المطاف في المشكلة نفسها أو شـبيهها والتي جاءت التعددية كعلاجٍ لها بقطع النظر عن كونها علاجاً ناجحاً أو لا.

إن مظاهر التفسيق والتكفير فضلاً عن الحروب المذهبية المرّة في الـتاريخ الإسلامي، وكذلك مظاهر الحكم باستحقاق العقاب الأخروي لمـن لا يديـن بالمذهب الصحيح من بين عشرات أو مئات المذاهب سـيما بيـن الشيعة والسنة وبين الخوارج ومعارضيهم، بل حتّى في الفـترة الأخيرة بين الوهابية ومعارضيها وجماعات التكفير والهجرة وغيرهم، وهكذا الحال في مظاهر اللعن، والسباب، والتنابز بالألقاب، وإهدار الدماء، والحكم بالارتداد، والارهاب الفكري المذهبي، وتسلّط مفـاهيم إطلاقية دوغمائية جزميّة من قبيل مقولات أنا أمتلك الحقيقة لوحـدي والآخـرون عـلى باطلٍ وضلالٍ وإضلال...، فضلاً عن

التاريخ المذهبي الدامي - بقطع النظر عن تحديد المظلوم من الظالم والمعــتدي من المعتدى عليه، وبغض النظر عن استغلالات رجالات السـلطة لهذا الصراع - لا أقل في الصراع الصفوي العثماني الذي عاصــر ظهور بذور التعددية الدينية في الغرب... إنّ كلّ ذلك شاهدٌ جيــدٌ عــلى أن الاوضــاع في الساحة الإسلامية - وحتّى اليوم ولو بدرجــةٍ أقــل - كانت تحكمها عقليّات تفرّدية، وإن كان الأمر على مستوى الساحة المسيحيّة أشد شراسةً أحياناً كثيرةً فيما يبدو.

ولا يعــني حكمــنا هذا أن الإسلام كذلك، كما لا يعني إطلاقاً أن المســلمين لم يمارسوا نماذج تعدّدية راقية سيما في تاريخهم السياسي والفكــري مــع أهــل الكــتاب الأمر الذي تشهد به حتّى الدراسات الاستشــراقيّة، إلا أن مــا نريد قوله هو أن النسق التاريخي للتعدّدية عــلى المســتوى المســيحي لــم يكن يختلف اختلافاً لا يتحمّل نقل الاطروحة من فضائها الفكري والتاريخي إلى المحيط الإسلامي، ولم تكن القضيّة إلى درجة زرع عضوٍ غريبٍ وزائدٍ في الجسم الإسلامي.

نعم ما هي رؤية الإسلام للتعددية؟ وما هي التعددية الإسلاميّة؟.. أمــرٌ آخر قد تلتقي فيه الصورة مع تعدّدية جون هيك وقد لا تلتقي، وهذا في الحقيقة بحثٌ آخر ليس هنا مجاله، وإذا كان المقصود هو أن الـتعددية الإسلامية أو الإسلام الحقيقي ليس فيه مثل تعدّدية هيك فإنّ هــذا استباق للبحث؛ إذ من المطلوب حينئذٍ البحث حول تعددية هيك والإسلام لنجد ما هي النتيجة المتوفرة على ضوء ذلك.

الإشكاليّات والإنتقادات الخاصّة

كمـــا لاحظـــنا فقـــد قامت التعدّدية بإنتاج ذاتها من خلال المباني المـــتقدّمة، فلا بدّ من تقييم هذه المباني والتي أبرزها الأوّل والخامس كما تقدّم، وبدايةً لا بدّ من ملاحظة النُظم المنطقي الحاكم عليها إذ انّ الذي يبدو أنّ مجموعة النتائج التي اشتملتها التعدّدية وشكّلت المكوّن الـــنهائي لـها لا بدّ من إعادة مقايستها بالمعالجات والمباني التي قامت الـــتعددية بها ليتّضح مدى المدّ والجزر الذي تمنحه النظرية بأعمدتها لهذا المكوّن، ومن هنا نحن نلاحظ في التعددية أننا نواجه مفاهيم من نـــوع الـــنجاة / المعذوريّة / الرحمة الإلهيّة / اللطف الإلهي... من جهـــةٍ، كما نترافق مع تصوّراتٍ ذات طابعٍ آخر من الناحية الفلسفيّة مـــن قـــبيل مفهوم الحقّانية / الهداية الإلهية / حظٌ من إصابة الحقيقة /... فعـــندما نتكلّم عن مبنى أن العوامل غير العلميّة تمثّل المولّدات الفعّالـــة لـــلمكوّن العقدي والديني لدى البشر أفراداً وجماعات، فنحن نواجه مفهوم المعذوريّة والتبرير الأخلاقي، ولهذا فنحن نواكب دائماً مـــنطق التبرير والتوجيه، لكنّنا عندما نتطلّع بمنظار المبنى الخامس الـــذي يقوم على فلسفةٍ لغويّةٍ في شرح ظاهرة تفسير التجربة الدينية، فإنّـــنا نلاحظ أنفسنا في حلقة ودائرة عملٍ مختلفةٍ وتتّسم بطابعٍ أشبه

بالرياضيّ الدقيق.

ما هو المهمّ هو الفصل سيّما المنهجي والبنيوي بين هذين المحورين لأنّ نمط البحث فيهما يختلف، وعلى أساسه تختلف أشكال النتائج المترتّبة، ووفق ما هو مقرّرٌ في علم المناهج فإنّ مناهج البحث في أيّ علمٍ أو موضوعٍ يجب أن تتناسب دائماً مع المادّة موضوع البحث حتى لا تستخدم أدوات النّجارة في أمرٍ صناعي، كما يلاحظ هذا الخلل في علم أصول الفقه أحياناً لاسيّما في مباحث الدليل اللفظي حيث تتميّز المادّة بلغويّتها الدلاليّة - وبحسب الهدف أيضاً المتوخّى من هذا العلم - لا التحليليّة، أمّا المنهج فهو فلسفيٌّ عقليٌّ إغراقيٌّ. وعليه ـ فإن كان هذا التعبير دقيقاً ـ يمكن القول: إنّ المحور الأوّل هنا يقوم على أساس عقلٍ عمليٍّ / عقلانيٍّ.. يتعامل فيه مع مفاهيم الحقّ الأخلاقي والقانوني والمعذوريّة والتبرير و.. في حين ينبني المحور الثاني على أساس عقلٍ نظريٍّ / عقليٍّ / فلسفيٌّ بالمعنى الأخصّ للكلمة... ويُتعامل فيه مع مفاهيم الإصابة والحقّانيّة والصحّة و...

وعلى كلّ حالٍ فسوف نستعرض إن شاء الله تعالى أبرز وأهمّ الإشكاليّات التي اكتنفت هذه المباني لعدم وجود مجالٍ لاستيعاب هذه الصفحات تمام التفاصيل، كما ـ ولأجل ذلك ـ سوف نستبعد من المناقشات تلك التي تتعلّق بالتعدّدية الأخلاقيّة والقيميّة - أي المبنى السّابع المتقدّم - لأنّ هذه التعدّدية تمثّل نحواً مستقلاً من أنحاء

التعدّدية العامّة، والذي دفعنا ودفع التعدّديين إلى التعرّض لها هنا هو ما للدّين من امتدادٍ في السّاحة الأخلاقيّة والقيميّة.

المبـنى الأول: وهـو مبنى تكثّر وجمعيّة الفهم الديني، وما يمكن ذكره هنا من إشكاليّاتٍ هو:

الإشكاليّة الأولى: وهي إشكاليّةٌ قابلةٌ للتطبيق على أكثر من مبنىً كمـا سيلاحظ، وحاصلها أنّ غاية ما ينتجه هذا المبنى ويؤمّنه لنا هو إعـداد تفسـيرٍ جديدٍ لسرّ نشوء الكثرات الدينيّة والمذهبيّة، بيد أنّه لا يدلّـل على صحّة كافّة هذه الإتجاهات لا مطلقاً ولا في الجملة بينها، فـإذا كـانت نظـرية القبض والبسط قادرةً على تفسير سببٍ للتكثّر الديـني، فهـل تفسر لنا وبأسلوبٍ مدلّلٍ أنّ واحداً من هذه الأديان أو المذاهـب أو أكـثر مطلقاً أو في الجملة حقٌّ؟ لنفرض أنّ النص تبعاً لـلواقع له صفحاتٌ متراكمةٌ أفهل هذا يعني ضرورة كون طيّ هذه الصفحات كلّها مما تعاونت عليه المذاهب؟ ما هو النافي لإحتمال أن يكون مذهبٌ من هذه المذاهب قد وفّق ونجح في طيّ الكثير من هذه الصـفحات فيما لم يوفّق البقيّة في ذلك؟ وعلى تقديره فهذا يعني أنّ هـذا المبنى ما زال محتاجاً إلى مقدّمةٍ أخرى وبدونها لا تتمّ له هذه النتيجة.

وهـذه هي القفزة التي أشرنا إليها سابقاً - والتي تصحّ هنا - من مرحـلة تفسـير الكـثرة إلى مرحـلة تصحيحها، فإنّ المعادلة التي وضعتها النظريّة بين هذا المبنى والكثرة المذكورة كانت أكثر تطابقاً

مــن تــلك المعادلة المفترضة بين نفس المبنى ومدى صدقيّة الأديان نفســها. وهكذا بعض المباني الأخرى كما أشرنا فمثلاً مبنى العوامل غيــر العــلميّة يؤكّد لنا أنّ تعدّد المذاهب مثلاً من أبرز أسبابه تعدّد العوامــل البيــئيّة و... لكنّ هذا لا يؤكّد كما لا ينفي كون هذا التعدّد مضــارعاً للصــحّة وعدمهــا في أيٍّ من هذه المذاهب لا أحدها ولا جميعها، وهكذا مبنى حقّ الفكر والتحقيق فإنّه لا يمنحنا أكثر من حقٍّ أخلاقــيٍّ قانونيٍّ، وإلاّ أفهل يعني ثبوت الحقّ الفكري لفردٍ أو جماعة أنّها أصابت الحقيقة كلّها أو بعضاً منها، وأنّ الخطأ في حقّها مستحيلٌ حــتّى الخطــأ الأكثري؟ وأيضاً مبنى نظام الحقائق فإنّ كون الحقيقة ذات تركيــبةٍ خفيّــةٍ فــي حدّ ذاتها لا يعني أنّ الجميع أو الأكثر قد وصلوا إلى نتائج متساوية فضلاً عن أن تكون متشابهة، إذ لا ملازمة تســتدعي ذلك، فإنّه يمكننا أن نتصوّر وبسهولةٍ انفساح المجال لفردٍ دون آخــر في اكتشافٍ صحيحٍ للحقائق، وفي تصوّري فإنّ كثيراً من المباني كالأوّل والأخير و.. قد تمنح النظرية بُعداً أخلاقيّاً في تفسيرها للكــثرة لا فلسفيّاً كما حاولت النظريّة تثبيته من خلال عمليّة التجسير المذكورة.

وعليه فإذا كان ثمّة مبعّدٍ للإحتمالات التي طرحناها فإنّه لا بدّ من التفــتيش عــليه في بقعةٍ أخرى لا في أصل الحديث عن هذه المباني وبهذا النحو.

الإشـــكالية الثانية: وهي إشكاليةٌ هامّة أثارها أحد أهمّ الناقدين[1] ويمكن توضيحها بالشكل التالي:

إنّ الـــبحث حول جوهر الدين وقشره وصدفه / عمقه وسطحه / روحـــه وجسده... يمثّل أساساً مهمّاً للانطلاق نحو التحضير لموقف إزاء البلورالية سلباً أو إيجاباً، جوهر الدين هو الجانب الذاتي الأصلي الأساسي للدين بحيث بمجرّد فقده لا يعود للدين واقعيّةٌ، أمّا قشر الدين فهـــو عبارةٌ عن الأمور العرضيّة غير الرئيسيّة بحيث لا يفنى الدين بإنعدامها، أو فقل إنّ هدف الدين يؤمّنه جوهره أمّا قشوره فهي غير فعّالة في تحقيق هذا الهدف فبوجودها وعدمها يبقى الدين كما هو.

إنّ أول مـــن نظم عقد هذه النظريّة هو الفيلسوف الديني والمتكلّم البروتســـتانتي الألمـــاني فـــريدريك شـــلايرماخر Friedrich Schleiermacher (١٧٦٨ ــ ١٨٣٤م)[2] إذ تساءل – في أجواء

---

(١) كيان، العدد ٣٨: ٢٠ – ٢٣، علي رضا قائمي نيا.

(٢) فـــريدريك (فريدريش) دانييل إرنست شلايرماخر لاهوتي مسيحي رومانسي ألماني، تربّى في وسط التقليد الكالفيني، وأثّرت التقوى على فكره، دخل عام ١٧٨٣م المدرسة الـــثانوية للأخوة المورافيين في نيسكي، ثم ما لبث أن انضم إلى رعيتهم في باربي عام ١٧٨٥م وقـــد كان الأخوة المورافيين يولون أهمية خجولةً للعقائد المسيحية ويركّزون عـــلى عفّة القلب، وقد تأثّر شلايرماخر بهم في البداية، عام ١٧٨٧م ترك شلايرماخر بـــاربي وقصـــد جامعة هال ودرس الفلسفة والتاريخ والفيلولوجيا واللاهوت، وتعمّق بشـــكلٍ خاصٍ بكلٍّ من أرسطو وكانط، في سنة ١٧٩٠م أصبح معلماً في بروسيا –

الحمـــلات العـــنيفة المناهضـــة للدين والتي كانت سائدةً في العصر الحديث، وفي أجواء إرهاصات وتأثيرات الفلسفة النقديّة، والتي أطلق صـــرختها الفيلســـوف التاريخي عمانوئيل كانت Immanuel Kant (١٧٢٤ ــ ١٨٠٤م) والـــتي أقصـــت العقل عن منصبه الميتافيزيقي لتثـــبت المقـــولات الغيـــبيّة إثباتاً أخلاقيّاً معلنةً الحرب على النزعة

= الشـــرقية، ثم قِساً في لاندسبرغ عام ١٧٩٣م ليصبح أخيراً مرشداً روحياً لمستشفى المحـــبة في بـــرلين. تصادق مع شليغل ونفّذ معه مشاريع نجم عنها ترجمة أفلاطون التي أكملها شلايرماخر وحده فيما بعد. نفي إلى ستولب عام ١٨٠٣م لتحاوبه مع شليغل، وعُيّن بعد سنةٍ واحدةٍ أستاذاً ومرشداً جامعياً في هال، إلا أنه بعد إقفال الجامعة عاد إلى برلين ليستقرّ بها حتى وفاته.

من مؤلّفاته: الأخلاق الفلسفية، الجدل، خطب في الدين، دروس في علم الجمال، نقد الأخلاق السابقة و...

كان همّه الأوّل التوفيق بين الدين والثقافة، فجوهر الدين عنده هو حدس الكون وهو فـــوق كـــل عقائديـــة وكـــل أخلاقيّة، والإيمان عنده إحساسٌ وليس فكراً، وقد اتهم شـــلايرماخر بـــالقول بوحـــدة الوجود، وعرف برفضه التقيّد بالعقيدة على الطريقة الأورثوذوكسيّة. شكّل شلايرماخر أساساً لتوجّه ديني إصلاحي ممتد؛ فأثّرت أفكاره في المدرســـة الليـــبرالية والمدرسة المذهبية ومدرسة التوفيق أيضاً، واشتهرت عنه نظريته في الجوهـــر والعرض الديني، وهناك من يقول بأنّ بذور التعددية الدينية ومرتكزاتها الأوّلية ترجع إليه.

راجـــع حول شلايرماخر موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، إعداد روني إيلي ألفا، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م، دار الكتب العلمية، ج ٢، ص٢١.

الدوغمائية[1] - ما هو جوهر الدين:

١ ــ العقيدة الدينية أي مجموعة القضايا الدينية.

٢ ــ التجربة الدينية بكلّ أنواعها.

٣ ــ الأخلاق والسلوك والعمل؟

وقــد خــلص شلايرماخر إلى القول بأنّ جوهر الدين هو التجربة ومجموعــة الأحاســيس الديــنية، إلا أن الإتجــاه الذي أخذ بنتيجة شــلايرماخر قد انقسم على نفسه في خصوص تفسير معنى التجربة الدينية، ففيما حصرها بعضهم بالتجربة العرفانية أمثال والتر استيس، فسّرها آخرون بالتجربة الروحية كما ذهب إليه رودلف أتو.

وعــلى كلٍّ هنا يطرح التساؤل التالي نفسه: ما هو الموقف الذي إتخذته البلورالية من موضوعة الجوهر والعرض في الدين؟

إنّ أمامهــا جوابيــن على طريقة النفي والترديد المنطقيّة، إمّا أن تقول إنّ جوهره هو عبارةٌ عن نفس الأفهام المتنوعة للدين والنص أو أن تقول بأنّه شيءٌ آخر.

أ ــ فــإذا كان جوابهم هو الثاني فإنّ هذا يعني أنّ تعدّد الأفهام لا يفضــي إلى الــتعددية بمعنى الإعتراف بالأديان الأخرى، لأن الفهم الديني صار أمراً هامشيّاً وتعدّده أو عدم تعدّده لا يبدّل شيئاً ولا يلعب أيّ دورٍ في الحكم على الأديان.

---

(١) يــراجع كتاب "فلسفه كانت، بيدارى از خواب دگماتيسم"، تأليف الدكتور مير عبد الحسين نقيب زاده، الطبعة الثالثة، ١٣٧٤هــ ش / ١٩٩٥م.

ب ـ وإن كان جوابهم هو الأول، نسأل يا ترى هل أن هدف كلّ الأنبياء والرسل وقادة الأديان (ع) هو تحقيق أفهامٍ متنوّعةٍ عن الدين وحسب؟! هل مجرّد تنوّع الأفهام الدينية يحصّل الغاية والغرض من بعث الرسل والهداة (ع)؟! هل هذه هي السعادة الدنيويّة والأخرويّة التي وعد بها الدين؟

والبحث في الحقيقة هنا يرجع في كثيرٍ من جهاته إلى مسألة الجوهر والصدف في الدين، ونحن نعرض عنه روماً للإختصار وحرصاً على عدم الخروج عن موضوع المسألة، وقد نشير إلى شيءٍ فيه عند الحديث عن المبنى الخامس.

الإشكاليّة الثالثة: وقد أشار إليها البعض وهي أنّ هذا المبنى لا يحقّق التعدّدية الدينية لأنّ التعدّدية التفسيريّة قائمةٌ ومرتكزةٌ على وحدة النص، أي أنّه مادام ليس هناك نصٌ واحدٌ يجري التعاقب في التفسير عليه بين الأطراف فإنّ التعدّدية لا معنى لها ولن يكون الإختلاف في تفسير النصّ موجباً لأيّ تعدّديةٍ دينيّةٍ، فمثلاً المسلمون والمسيحيّون لا معنى لافتراض تعدّديةٍ تفسيريّةٍ بينهم في الوقت الذي لا يؤمن المسيحي بأصل النصّ القرآني كما لا يؤمن المسلم بالنصّ الإنجيلي الحالي الذي يجري تفسيره من قبل المسيحيين[1].

غير أنّ التوليفة التي أشرنا سابقاً إلى تركّب أدلّة التعدّدية منها

---

(١) كيان، العدد: ٣٨، علي رضا قائمي نيا.

تساعدها هنا في التخلّص من هذه المشكلة، لأنّ غرض التعدّدية الدينيّة يشمل التعدّديات المذهبيّة أيضاً والتي تشترك عادةً في متنٍ دينيٍّ واحدٍ غالباً كالسنّة والشيعة في الإسلام، فالمبنى الأول هنا يحقّق الملىء لفراغٍ محدّدٍ، وهكذا مبنى التعدّدية الأخلاقيّة يملؤ فراغاً في الدائرة الثانية، والتعدّدية في تفسير التجربة الدينيّة هي الأخرى تمارس نفس الدّور، وفي الحقيقة فإنّ النمط المنطقي الأرسطي غالباً ما يستخدم هذا الأسلوب، أي أنّه يحاول غالباً أن يفنّد الفكرة من خلال مجموعةٍ من الأدلّة يصلح كلّ واحدٍ منها على تقديره لهدمها، والمنطق الإستقرائي على العكس من ذلك، غالباً ما يستخدم أسلوباً مغايراً فهو يعمد إلى مجموعة وجوهٍ ويستهدف من خلالها الحصول على تفنيدٍ للنظريّة من خلال تسليط مجموع الملاحظات عليها لا جميعها، والناقد هنا يبدو أنّه وجّه ملاحظته اتكالاً على النمط الأرسطي من النقد، إلا أن يُدّعى أن المفهوم من كلامه بحسب تعرّضه لكل مبنى مبنى هو أنه استهدف المبنى الأوّل فقط أي التعددية التفسيريّة لا النظرية بكافة أعمدتها.

المبنى الثاني: وهو مبنى شموليّة الهدايّة الإلهية، وقبل ذكر الإشكاليّات هنا لا بأس بالإشارة إلى ملاحظةٍ فنيّةٍ جوهريّةٍ تتعلّق بعرض النظريّة – وقد أشار إليها أيضاً علي رضا قائمي نيا – وهي أنّ التعدّديين قاموا في عرضهم بتوظيف المصطلحات والمفردات والصياغات الأخلاقية والقيميّة والعاطفيّة، وخصوصاً في عرض هذا

المبنى حيث طغت عليه النمطيّة التراجيديّة، وهذا بنفسه يكوّن حاجزاً عـن محاكمـة المسـألة محاكمةً موضوعيّةً بعيدةً قدر الإمكان عن الإنفعـالات والمشاعر، وقد أُرجع الغموض الذي تعيشه النظريّة في نظـر بعض الناقدين إلى هذا الأسلوب المزدوج في العرض العلمي، فـي حيـن أنّه كان ينبغي لأصحاب هذه النظريّة مراعاة المفردات والصـياغات الـتي لا تحمل سوى مضمونٍ مجرّدٍ عن أيّ بعدٍ غير علميٍّ والتقيّد والإنضباط في هذا الإطار.

لكـنّ هـذه الملاحظة التي نوافق على تسجيلها على التعدّديين لم يـتورّط بها أمثال أحمد نراقي، فإنّه قد وفّق وإلى حدٍّ كبيرٍ في ذلك، كمـا أنّ بعض ناقدي التعدّدية قد تورّط في هذه الإشكاليّة من خلال إعطـاء تصـويرٍ مخيفٍ أحياناً للتعددية، وممارسة شيءٍ من الحرب النفسـية ضـدّها من أمثال الأستاذ محسن غرويّان وأحياناً المهندس جواد رنجبر ومحمّد جواد حيدري كاشاني وغيرهم.

نعـم هـناك ملاحظة فنية أخرى على التعدديين – وهي ملاحظةٌ تـتوجّه على الكثير من المفكّرين الحداثيين في مجتمعنا الإسلامي – وهـي استخدام التعابير التي لا تراعي المشاعر والأحاسيس العامّة، وكـأنّ الـباحث ليس مسؤولاً عن أيّ تداعياتٍ تدميريةٍ في المجتمع وإنمـا هـو مسؤولٌ عن فكرةٍ ما فقط وفي عالم الفكر فحسب، وما نذكره ليس بمعنى أننا نحاول الدعوة إلى نوعٍ من التغطية والمواربة؛ بـل بمعـنى أن خدمـة الأفكار الكبيرة لا يكون دائماً بواسطة النهج

الإعلامـــي الــذي يحــاول أحياناً أن يثير القارىء من خلال طبيعة الـتعابير والاســتخدامات المتّـبعة، فإنّ هذا الأمر كما يضرّ بالنهج العـلمي الحيادي الهادىء والبعيد عن الانفعال الذاتي والتوتر يسمح لـلفكرة نفســها بالـنفوذ إلى العقل الآخر دون هذا الحجم الكبير من المــردود السلبي ويزيل من التصور أيّ مفهومٍ مشنّج يمكنه أن يضر النظرية نفسها في واقعها الميداني، وعلى سبيل المثال السريع التسمية الـتي أطلقها الدكتور سروش على أطروحته حول التعددية؛ فقد عبّر عنها "بالطرق أو السبّل المستقيمة"، وهو تعبير يتصادم للوهلة الأولى لا أقل في التصور العام – بقطع النظر عن مدى هذا التصادم حقيقةً – مــع التعــبير القــرآني الــنافذ في العقل الديني الإسلامي، فلماذا الإصــرار عــلى اختيار مثل هذه التسمية والتعابير التي تثير الأمور وتُــبعد حركة البحث عن الموضوعية والهدوء المطلوبين من خلال تفجيرها الأحاسيس الدينية؟ ألم يكن بالإمكان استخدام تعابير من قبيل الــتعددية الدينية والتي صار الواقع الفكري والاجتماعي اليوم قادراً عــلى اســتقبالها دون مضاعفات سوى تلك المضاعفات الناجمة عن الــتعمّد والتقصّــد والتي لا يتحمل مسؤوليتها عادةً الباحث المنصف والموضوعي؟

إنّ خدمة الفكر – سيما في واقعٍ غريبٍ عنه – لا تكون في نظر الكــاتب بواســطة إثارة الأجواء والتي تشبه أحياناً الجهد الإعلامي الجــاذب، وإنمــا بواسطة التفكير الهادىء الذي يعبّر بطريقة هادئة

وباردةٍ عن الأمور.

ولا نقصد ادعاء أنّ ما نذكره هو الطريقة الأسلم دائماً فإنّ الواقع في بعض الأحيان قد يحتاج إلى شيءٍ من الصدم، إلا أنّ الواقع غالباً - كمـا هو الحال في فترتنا الحسّاسة - لا يتقبل مثل هذا النمط كما أكّدتـه وتؤكّده التجربة الميدانية، لأنّ التطرّف لا يمكن أن يحمل حلاً لمشكلة التطرّف نفسها، وامتلاك الحقيقة ليس مبرراً لاستخدامها كيفما كان.

وعلى أية حال - وبالعودة الى هذا المبنى - فإنّ أبرز الإشكاليّات هنا يمكن إيجازه كالتالي:

الإشـكاليّة الأولى: إنّ نفـي البـلورالية لا يساوق تحجيم الهداية الإلهيّة بالمعنى المذكور في المبنى، لأنّ الهداية الإلهية - إذا تجاهلنا الهدايـة التكويـنيّة المذكـورة في علم الكلام - ليست محصورةً في الدائرة الدينيّة بما يشمل العنوان والمعنون بالمعنى الذي يجعل الإطار الديـني حاكمـاً عـلى أيّ مضمونٍ يمثّل هدايةً إلهيّةً للبشر، بل من الممكـن ـ والواقـع ـ ومن خلال العقل والوجدان والفطرة ونفس الوحـي أيضاً (بمعنى أنّ كثيراً من الفكر والسلوك الحسن عند البشر قد يرجع إلى الوحي الإلهي ويمثّل بقايا التعاليم النبويّة) إنتشار الهداية مـن دون أن تتعـنون بعنوانٍ دينيٍّ خاصٍّ أو عامٍّ، بل حتّى المعنون ليـس بالأمر اليسير والقليل أبداً. وتبعاً لذلك سوف نتلمّس وبوضوحٍ آثـار الهداية الإلهيّة في تلك القيم الخلقيّة الإجتماعيّة والفرديّة النافذة

فــي ســلوك البشر حتى الملحدين، وكذلك المشاعر الطيّبة والأفعال الحســنة الــتي تصدر عن كثيرٍ من الناس، وكثيراً من نظم العلاقات العائــليّة والإجــتماعيّة المــتواجدة اليــوم في أنحاء العالم، والسِيَر والمرتكــزات العقلائيّــة المــنظّمة لحركة الإنسان العامّة والخاصّة والكثير غير ذلك.

الخطــأ الذي وقعت فيه البلوراليّة ــ وغيرها كثيرون ــ هو أنّها حــاولت إثبات الهداية للفرق الدينية الأخرى أي أنّها أدخلت العنوان الديني، ولذلك لمّا افتقدت عنوان الإسلاميّة في غير المسلمين حكمت بعدم شمول الهداية الإلهيّة لهم، وكأنّ الهداية الإلهية ــ في تصورّها ــ لا وجود لها إلاّ في داخل عنوانٍ من العناوين الدينيّة ــ وإن كان كمــال هــذه الهدايــة إنما يكون بذلك ــ وقد كان بإمكانها رفع هذه الخصوصــيّة لإثــبات الهداية بمعزلٍ عنها، وبذلك يتّضح أنّه يمكن إثــبات الهداية بمقدارٍ برفع الإستدلال المتقدّم من دون تدخّل العنوان الديني.

والــذي يبدو في كلمات متديّني كلّ دينٍ أنّهم يجعلون الضلال من أوصــاف من هم على غير أهل ملّتهم ملاحظين الخصوصيّة الدينيّة، وربما يقبلون هذا المعنى المذكور هنا باللحاظ المتقدّم.

الإشــكالية الثانية: وهي إشكاليّةٌ ذكرها بعض الناقدين، وهي أنّ هــناك فاصــلةً بين هداية الرحمان تعالى للبشر واهتدائهم بفعل هذه الهداية، فالله سبحانه وتعالى قد أشار للبشريّة جمعاء إلى سبل هدايتها

وخلاصـــها وسعادتها غير أنّ الإنسان لمّا كان مخلوقاً مختاراً مريداً كان بوسعه إيجاد الفاصلة بين الفعل الإلهي المظهر لإسم الله تعالى ـ الهـــادي ـ والنـــتيجة البشـــريّة لهذا الفعل، وخصوصيّة الإرادة الإنســـانيّة لا يمكـــن تجاهـــلها هنا لأننا نتعامل مع وقائع تكوينيّة لها مـــرجعٌ آخـــر غير الله تعالى مستقلاً بالمعنى المطروح والمبيّن في نظـــرية الأمر بين الأمرين،[1] ومسألة ضعف كيد الشيطان - بقطع الـــنظر عن النصوص - إنّما هي في قبال القوّة الإلهية، وهي جنبةٌ مختلفةٌ عن مسألة الهداية التي لا يُعمل فيها الباري تعالى تمام قدرته ولو بتسخير البشر جبراً للإيمان والعمل الصالح، وهذا هو معنى أنّ الهدايـــة إرشـــادٌ إلى الهـــدف لا إيصـــالٌ إليه وإلاّ استحال الضلال مطلقاً[2]، وهو ما لا تقول به البلوراليّة نفسها.

المبـــنى الـــثالث: وهـــو مبنى عدم خالصيّة شؤونات العالم وهنا إنتقادان:

الإنتقاد الأول: وقد سجّله البعض وهو:

أ - إنّـــه لا توجـــد ملازمةٌ بين حقّانية كافّة الأديان وعدم صفاء العـــالم، بل هو قياسٌ مع الفارق، لأنّه من الضروري أن يكون هناك صفاءٌ تامٌ في الدين وإلاّ فلا تتمّ الهداية الإلهيّة.

ب - بـــل مع التسليم بهذه الكبرى الكليّة لا يوجد مانعٌ من وجود

---

(١) كلام إسلامي ٢٤: ٢٩، علي ربّاني كلبيكاني.

(٢) كيان، ٣٨: ٢٧، علي رضا قائمي نيا.

مقدار يمثّل الحدّ الأقل اللازم لسعادة الآخرة، وهذا المقدار كافٍ حتّى لو كانت بشريّة الدين أمراً ناتجاً عن تدخّل اليد البشريّة فيه زوراً وتحريفاً[1].

وهذا الإنتقاد يلاحظ عليه:

أوّلاً: إنّه ليس الكلام عن أصل الأديان الإلهيّة بما هي في حدّ ذاتها وإنما عن الدين كظاهرةٍ بشريّةٍ، وهذا لا يتناقض مع ما أشار إليه الناقد من ضرورة الصفاء الكامل في الدين لتحقيق الهداية، فإنه متحقّق غايته أنّه بنزول الدين إلى الساحة البشرية خرج عن هذا الصفاء، وهذا أمر لا يتحمّل مسؤوليّته الهادي تبارك كما أشير في الحديث عن المبنى السابق.

ثانياً: إنّ التعددية لا تريد إثبات حقّانية كلّ الأديان قاطبةً، كيف وهم يقولون بعدم خالصيّة أيّ شيءٍ في هذا العالم ويريدون من خلاله تسرية هذه القاعدة إلى ساحة الدين، فكيف يرون حقّانية كلّ الأديان؟!

إنّ التعددية بإعتقادها بأنّه عندما تؤنسن المسائل الدينية تخرج عن نقائها تريد أن تدلّل على عدم نقاء الديانة التي نحن عليها بوجودها الإثباتي الفعلي من جهةٍ، كما تريد في نفس الوقت أن تؤكّد أنّ رؤيتنا للديانة الأخرى يجب أن يزول عنها وصف التمحّض في البطلان، وهذا المقدار لا يؤثّر فيه النقد المتقدّم.

---

(١) كيان، ٣٨: ٢٨ - ٢٩.

لكـــنّه يواجه مشكلةً أخرى وهي أن قانون نفي الخالصيّة لا يثبت لنا أن المقدار المشوّش في الديانات الأخرى قليلٌ أو كثيرٌ أو أكثر أو مطـــلقاً عـــدا بعض الأمور الهامشيّة، ولهذا فهو بحاجةٍ لضمّ مقدّمةٍ أخرى.

ثالـــثاً: إنّ مسألة الحدّ الأقل الكافي لا تعارض المقولة البلوراليّة، وبـــدون تطويـــلٍ، فـــإن وجود حدٍّ أقلّ كافٍ أو عدم وجوده متساوي النســـبة إلى المبنى المذكور، بل إنّ التعدّديين أنفسهم يصرّحون ببقاء شيءٍ في الدين بحدّه الأقل يكون كافياً[1].

الإنـــتقاد الثاني: وهو إنتقادٌ مطوّلٌ يمكن تلخيصه ـــ بعد استبعاد المداخلات النصيّة التي فيه ـــ:

أ – إنّ لازم فرضـــيّة عـــدم تمايـــز الحق عن الباطل في مرحلة تشخيصـــهما هـــو بطلان الغاية التي جاء من أجلها الرسل (ع) وهو الهداية إلى الحق، لأن كلّ الجهود التي بذلوها سوف تذوب أمام حيرة الإنســـان – حـــتى بعد إرسال الرّسل – في اكتشاف ومعرفة الحقيقة والحقّ، ومادام الشكّ هو سيّد الموقف فلن تكون هناك ظواهر إيمانيّة، لأن الإيمان لا يتناغم والضبابيّة المعرفيّة القائمة.

ب – ولـــو سلّمنا بهذه المقولة – أي تجاوزنا عقبة لغويّة إرسال الأنـــبياء (ع) – فلا يعني ذلك – أي عدم الخالصيّة المذكورة في هذا

---

(1) صراطهای مستقیم، ط۲.

المبـنى – عـدم إمكان تشخيص الحقّ من الباطل، فهناك الكثير من القضايا الواضحة التي تمثّل منطلقاتٍ أساسيّةٍ للعقل ويمكنه من خلالها أن يهـتدي الخطوط الرئيسيّة والعامّة والأكثر أهميّةً وتأثيراً من بين الضـبابيّة التي تلتف حول الحقائق، وبعبارةٍ أخرى إنّ عدم الخالصيّة لا يعـني إطـلاق عـدم القـدرة على التشخيص ولو بنحو الموجبة الجزئيّة.

ج – على أنّ هذا المكوّن المختلط من الحق والباطل لا يعدو كونه فـي النظرة النهائيّة باطلاً كمقولة التوحيد والتثليث معاً، لأنّ النتيجة تتـبع أخسّ المقدّمتين، ومادامت الفكرة مشتملةً على خطىءٍ في جزءٍ مـنها كبيرٍ أو صغيرٍ فإنّ هذا يعني أنّ المجموع سيكون باطلاً حتماً، لأنّ المجمـوع مـتقوّمٌ بانضـمام كافّة الأجزاء إلى بعضها البعض، ومادام هناك خللٌ فيها فإنّ الفكرة لن تكون مكتملةً بشكلٍ صحيحٍ[1].

لكن يمكن أن يجاب هنا:

أوّلاً: إنّ نفس هذا المستشكل في مبنى الهداية الإلهية أشار إلى أن لا تـرابط بين الهداية والإهتداء، وهنا يمكنه تطبيق نفس الفهم، لأنّ المـولى سـبحانه وتعـالى أرسل الهداة (ع) بالحقّ، لكن الظروف البشـريّة أضاعت هذا النقاء للحقّ إلى حدٍّ لم يبق إلاّ القليل على أبعد تقديـرٍ، لكنّه كافٍ حتى بتصريح هذا المستشكل نفسه كما تقدّم، إذن

---

(١) كلام اسلامي، ٢٤: ٣٦ – ٤٢.

لماذا تبطل الغاية التي من أجلها أرسل الرسل والأنبياء (ع)؟

ثانيــاً: إنّ الكــلام ليس في إمكانيّة تشخيص الحقّ من الباطل... لنفرض أنّه ممكنٌ لكن هل هو واقعٌ؟ ولو كان واقعاً هل هو دائميٌّ أو أكثريٌّ؟

القضيّة هنا هي أنّه يجب أن نخرج عن البحث الداخلي ونطلّ من الأعــلى عــلى حاصــل الجهود الفكرية الدينيّة، هناك نعرف مراد التعددية، فتحديد الناقد إمكانية التوصل إلى الحقائق من خلال عنصرٍ عقــليٍّ معيّنٍ أو أكثر وحكمه بعد ذلك على المعطيات بأنّها على حقٍّ هو نظرةٌ داخليّةٌ وغير محايدةٍ بالتأكيد.

ثالثاً: إنّ قضيّة رجوع مجموع الحق والباطل إلى مقولةٍ باطلةٍ إنّما هو فيما لو سلّطنا نظرنا إلى نقطةٍ واحدةٍ محدّدةٍ، مثلاً ١ + ١ = ٢ و ١ + ١ = ٣ ســتكون النتيجة ١ + ١ = ٥ وهي خاطئةٌ، لكنّ الكلام فــي النظرة الخارجيّة لمجموعةٍ كبيرةٍ من المواد والقضايا المتداخلة فــي بعض امتداداتها، مثلاً المدلول المطابقيّ له مداليل إلتزاميّة وقد يكون تصوّرنا له بضميمة مجموعة مداليل إلتزامية بعضها خاطيءٌ، فهذا لا يمنع من القول بأننا نمزج في تصوّرنا النهائي الحقّ بالباطل مــن دون أن يعني ذلك أننا غير قادرين على الخروج بفرزٍ فرضيٍّ لهذا الحق، وبالتالي لا يمكن الحديث بصورةٍ مطلقةٍ عن إنعدام الحقّ بناءً على المبنى الثالث.

المبــنى الــرابع: وهو مبنى البلوراليّة العليّة التي تبحث عن سرّ

الـتعدد فـي العـلل لا الأدلة، وهنا إذا تغاضينا عن المشكلة الأولى الواردة على المبنى الأول والتي ترد هنا كما أشرنا، فإنّه من الممكن أن يثار التساؤل التالي هنا، وهو أنّه من مجموع العوامل غير العلميّة المؤثّـرة فـي تكـوّن الإعتقاد الديني أو الثبات عليه، لماذا لم يول الـتعدّديون أهميةً للأجوبة التقليديّة لأهل كلّ دينٍ ومذهبٍ حول نشوء الكـثرات الديـنيّة والمذهـبيّة ويسـهموها في نتائجهم فيما ركّزوا إهـتماماتهم عـلى تـلك الأسباب التي تمنح الفرد أو الجماعة مبرّراً أخلاقيـاً لإلـتزامه بديـنه أو مذهبه؟ ألا يوجد تقصيرٌ من البشر في التعرّف على الدين الحقّ؟ (ونحن الآن نتكلّم حول جنبة المعذوريّة لا غير) إنّ الكثير من الناس لم يكلّفوا أنفسهم البحث عن الدين، في حين أنهـم ولأغـراض دنيويّـة لهـم قد تكون هامشيّةً يقومون بصرف أعمـارهم بغية تحقيقها، لو كان الناس يتحسّسون الأهميّة لشأن الدين في حياتهم ومماتهم تماماً كما يتحسّس المريض خطورة المرض مما يـلجؤه لبذل جهودٍ كبيرةٍ أو أخذ احتياطاتٍ شاقّةٍ وطويلة المدى، ألم يكونوا ليسعوا بما يملكون من قوّةٍ لإشباع هذه الأهميّة، في حين أننا نجدهم غارقين في لاأباليّةٍ إزاء هذه النقطة.

المقصـود هـنا هو تفعيل دور العناصر الأخرى ممّا يدفعنا إلى تحميـل البشر جزءاً من المسؤوليّة من دون أن نقتصر على السعي لمنحهم مزيداً من التبريرات لما قد نسمّيه بالتقاعس.

وهـذه الملاحظة قابلةٌ للموافقة عليها في الجملة ومن حيث المبدأ

غير أنّه من اللازم الإشارة إلى أمرٍ هو:

أ ـ إنّ تطوّر المدنيّة الحديثة ـ وكما هو ثابتٌ في علم النفس ـ قد أحيا نزعة الشك وعزّز من عناصر الإضطراب عند الفرد والجماعة، فلم يعد ذاك الإستقرار النفسيّ الراسخ موجوداً عند الإيمان بفكرةٍ ما، بل تعدّى الأمر إلى أن فلسف الغرب هذه النزعة معتبراً أن الدوغمائيّة ـ بالمعنى الواسع للكلمة ـ واحدةً من الأمراض والمشكلات العقليّة ـ بالمعنى المجازي للكلمة ـ والأمر لم يكن كذلك في الماضي وعند الكثيرين وربما الأكثر في حياتنا المعاصرة...

لقد كانت النزعة اليقينيّة وما تزال مسيطرةً على التفكير على نطاقٍ واسعٍ، بمعنى أنّ الإنسان ولسببٍ ما (ولا يهمّنا تحديده دليلي أو علّي بيئي إجتماعي عائلي...) يحدث لديه إطمئنانٌ راسخٌ بالفكرة من دون أن يحتمل خلافها، وقلّة وسائل الإتصال والتي تفقد الإنسان جدّيّة الأفكار الأخرى واستخدام الخطابة لوحدها وسيلة تواصلٍ معرفيٍّ معزّزةٍ للجانب العاطفي وإنتشار الأميّة وغيرها.. تؤثّر على هذه النزعة وتنمّيها.

ووفقاً لذلك لماذا يُتعب هذا الإنسان نفسه مادام يرى أنه قد وصل إلى الحقيقة في أجواء من هذا القبيل؟ وما هو الدافع الأخلاقيّ الذي ينزعه ناحية البحث والفحص؟ وكما في التعبير الأصولي فإنّ القطع حجيّته ذاتيّةٌ، وحتى لو لم نقل بحجيّة القطوعات الذاتية والمتطرّفة

فإن هذا النوع من القطع في هذه البيئة الثقافية المخيّمة لا يمكن الحكم عـليه بالذاتيّة إلاّ بتحميل الإنسان ما لا يتحمّله، لماذا إذا كان القطع حجّة في الفروع لا يكون كذلك في الأصول؟ واستبعاد بعض المفاهيم العقيديّـة لشـدّة وضوحها هو الآخر تحميلٌ للآخرين وافتراض أنّهم يعيشون ثقافة الشخص نفسه. فالبعض يقيّد من دائرة حجيّة القطع فيما اذا لـم يكن القطع في دائرة وجود الله تعالى أو وحدانيّته، ويعلّل ذلك بأنّ مثل هذه الاعتقادات نابعة من الفطرة فأيّ شيءٍ يعوق دون اعتقاد الانسان بها يكون راجعاً إلى تقصيرٍ منه أو ما شابه ذلك، لكنّ السؤال هنا هو أنّه لماذا تميّزت هذه الإعتقادات عن غيرها في أنّ سبب عدم الوصـول إليهـا هـو تقصير الإنسان؟ ولماذا لا يمكن افتراض أنّ الإخفاق في توصّل الإنسان إليها ناجمٌ عن مشكلاتٍ علميّةٍ وليس عن مشـكلاتٍ أخلاقيّـة؟ إنّ شـدّة وضوح مثل هذه المعتقدات لدى هذا الـبعض جعلـه لا يتصـوّر فرضـيّة عدم قدرة فكر شخصٍ ما في التوصـل إليهـا، ولم يلحظ أنّ الظروف البيئية الفكرية قد تحول من حيـث لا يشعر الانسان دون توصله إلى مثل هذه النتائج مهما كانت بديهيّةً.

لقـد عالج الأصوليّون المسلمون إشكاليّة القصور والتقصير حتى فـي الإعـتقاديّات وعذروا القاصرين لكنهم كالسيد الخوئي (ره)[1]

(١) مصـباح الأصول، محمّد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، تقريرات درس الأصول للسيد الخوئي (قده) ٢٣٧:٢.

ذكروا الصبيان والمجانين كنماذج للقاصرين، وقد لا يجد الإنسان لديهم في هذا البحث الأصولي تصوّراً عن القاصر يتجاوز دائرة الضعف الطبيعي لدى الإنسان في تحصيل المعرفة، وكأنّهم كانوا في تصوّرهم للقصور يترافقون مع مفهوم العجز المسبّب عن الضعف البشري ومحدوديّة الإمكانات، وفي تقديري فإنّ القاطع في ظلّ ثقافة الدوغمة أكثر قصوراً من الصبي لا بمعنى العجز واللاعلم بل بالمعنى الذي يزيل مبرّرات الإندفاع للبحث عنده، وهذا من جانب روح وحقيقة القصور، وهي ما يفهم بالتأمّل في المرجعيّة التي تؤول إليها كلمات الأصوليّين والفقهاء أنفسهم فيما يتعلّق بالقصور - حيث يذكرون مسألة الغفلة سيّما في باب الطهارة - بقطع النظر عن المصداق.

ب ـ إن العقلانيّة البشرية - وكذلك الإمضاء الشرعي - تحكم بنفي العسر والحرج عن الإنسان، والمعرفة الدينية كما أنّ قسماً منها عقليٌّ لكنّ قسماً كبيراً منها يعتمد على مقدّماتٍ سمعيّةٍ نقليّةٍ تاريخيّةٍ حتى في الإيمان بأصل ديانةٍ ما، ويمكن ذكر نموذجٍ توضيحيٍّ على ذلك وهو الإعتقاد بنبوّة الرسول الأكرم محمّد (ص) فإنّه يحتاج لا أقلّ إلى الإطلاع على القرآن الكريم لقراءته لفظيّاً ومضمونيّاً، وعلى مبنى الشهيد الصدر[1] وغيره هناك حاجةٌ لمطالعة السيرة النبويّة فيما

(١) يمكن مراجعة كتابه "المرسل الرسول الرسالة" المدرج في مقدّمات كتاب "الفتاوى الواضحة"، ويراجع هذا الكتاب من ص٥٩ إلى ص٧٤.

يتعلّق بأمورٍ من قبيل عدم قراءته (ص) وكتابته وعدم تتلمذه عند أحدٍ سيّما علماء الأديان الأخرى، بل يحتاج أيضاً إلى قراءةٍ تاريخيّةٍ للظروف العربيّة المحيطة حتى يتمكّن القارىء من تكوين مادةٍ جيدةٍ وموثوقٍ بها لديه ليستطيع من خلالها التوصل إلى الإعتقاد بنبوّة الرسول (ص)، فالرسالة المحمّدية ليست قاعدة الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحدٌ ممّا قد يتمكّن الإنسان من التوصّل إليه بمحض التأمّل العقلي تقريباً، بل تحتاج إلى مقدّماتٍ سمعيّةٍ أي إلى مادّةٍ غير متوفّرة لدى الذهن وهو أمرٌ يحتاج إلى وقتٍ وفنٍّ. وهنا لو طلبنا من آحاد الناس البحث عن الدين وفق ما تقتضيه آليّات البحث الموضوعي اليوم على مشارف الألفيّة الثالثة (وإنّما نتكلّم عن هذا المستوى من البحث لأنّ المتدينين في كلّ دينٍ إذا تمّ توصّل الباحث إلى نتيجةٍ مغايرةٍ لنتيجتهم فإنّ أول ما يتهمونه به عادةً هو التقصير وعدم الإطّلاع الكامل، وربما يكونون على حقٍّ في الكثير من ذلك، ولهذا حتى يتمّ التأكّد من الوفاء بالمسؤولية لا بدّ من تحصيل أعلى الدرجات الممكنة من الشموليّة والدقّة والإحاطة) فهو أمرٌ إمّا متعذّرٌ أو متعسّرٌ، فهل يطلب من البوذي أو الهندوسي التعرّف على الإسلام والمسيحيّة واليهوديّة بمذاهبها - إذا تجاهلنا ديانات أخرى مع افتراضه مؤمناً بالله تعالى - ومن مصادرها؟! إنّ الحديث عن ضرورة السعي لاكتشاف الحقّ في الدين مقولةٌ لا يمكن تعميمها كمّاً وكيفاً لعدم قدرة أكثر البشر عليها، وما يقال من أنّ مجرّد الإطّلاع على الإسلام مثلاً يجعل الإنسان

مؤمناً به مصادرةً، فإنّ التعرّف على الإسلام قد يجعل الإنسان كافراً به أكثر فيما لو كان خاضعاً لبيئةٍ ثقافيّةٍ معينةٍ مهما بذل من الجهد في تجـريد نفسه، لأنّ حقّانية فكرةٍ ما ليست مبرّراً كافياً لإعتقاد الإنسان بهـا، بل هناك موانع أيضاً تترك أثرها في هذا المجال، نحن هنا لا ننفي بل نقول إنّه قليل جداً.

لـتقريب الفكـرة من جهةٍ ثانيةٍ (والموضوع طويلٌ لكنّنا نحاول الإسـتفادة مـنه هنا بإختصارٍ) لو طلبنا اليوم من شيعيٍّ البحث حول التسـنّن.. لو فرضنا أنّه سيصبح سنيّاً هل يمرّ الأمر بيومٍ أو أيّامٍ أو شـهورٍ؟...وهكذا الحال لو طلبنا من سنّيٍّ البحث حول التشيّع، يجب أن ندرك صعوبة هذا الأمر واحتياجه للكثير من الجهد، فإنّ من يقنعه دليـلٌ واحدٌ يفترق عن ذاك الذي لا يقنعه إلاّ عشرة تبعاً للبعد الثقافي عن فضاء هذه الأدلة، فإنّ درجة سرعة حصول اليقين وبطأه متأثّرةٌ بالموقعيّة الفكريّة للعقل نفسه كما هو معروفٌ ومشارٌ إليه في كلمات علماء الدراية والحديث وكذلك بعض علماء الأصول سيّما في مجال تعرّضـهم لمسـألة القاطعيّة المترتّبة على الخبر المتواتر، والتجارب التي خاضها الأشخاص الذين تركوا ديانتهم أو مذهبهم الأم إلى ديانةٍ أو مذهـبٍ آخـر سيّما في عصرنا، وسيّما عن طريق التأمّل العقلي والعلمي خير شاهدٍ على ما نقول. إذن كثرة الأديان والمذاهب، وقلّة الترجمات التي تعيق من مجال اطلاع الباحث على ديانةٍ ما، وضيق الوقـت لـدى أكثر الناس إمّا لسعة حجم المسؤولية هذه أو من جهة

وجود التزاماتٍ أخرى لديها لا يمكنها تجاهلها كموضوع الرزق المادّي، وهكذا عدم إتقان فنّ البحث الديني وهو فنٌّ صار أكثر تعقيداً في هذا الزمان، وغيرها يجعل المسألة من الصعوبة بمكانٍ. نحن لا نريد نفي الإشكاليّة المطروحة لكن نريد إعطاءها الحجم الطبيعي ميدانيّاً وإلاّ فنحن نوافق عليها في الجملة.

كما يجدر التذكير مجدّداً بأنّ الحديث هنا حول المعذورية فيما يتعلّق بالإرتباط بدينٍ أو مذهبٍ ما لا المعذورية المطلقة، وإلا فالقول بالمعذورية هنا لا يعني الإلتزام بأنّ من هو معذورٌ إذن لا بد أنه يدخل الجنة الإلهية قطعاً، فلربما كان هناك ما يجعله مستحقاً للعقاب الإلهي - ولو كان على الديانة الصحيحة الخالصة الحقّة واقعاً - من ناحية أخرى كارتكاب الجرائم والموبقات ونحوها.

المبنى الخامس: وهو مبنى تفسير التجربة الدينيّة ونقتصر لضيق المجال على مجموعةٍ محدودةٍ من الملاحظات وهي:

الملاحظة الأولى[1]: إنّ هذا المبنى يحتاج لإثبات التعدّدية إلى مجموع مقدّمتين وبدونهما لا توجد أيّة رابطةٍ بينهما، وهاتان المقدّمتان هما:

المقدّمة الأولى: أن نعتبر أنّ جوهر الدين هو عبارةٌ عن التجربة الدينيّة، بقطع النظر عمّا إذا ضممنا لهذه التجربة أمراً آخر له مدخليّة

---

(١) كيان، ٣٨: ٢٢ – ٢٣.

في الجانب الأصلي للدين أو لم نفعل ذلك، أمّا لو اعتبرنا التجارب الدينيّة العرفانيّة وغيرها أمراً هامشيّاً فإنّ التعدّدية التي تمنحها الكثرة التفسيريّة للتجربة سوف لن توصلنا إلى أيّ تصورٍ عن التعدّدية الدينية نفسها.

المقدّمة الثانية: أن نعتبر أنّ التجربة الدينيّة ـ أي تلك المادّة التي انصبّت عليها التفاسير ـ واحدةً لدى كافّة متديّني الأديان والمذاهب وإنّما ترجع إختلافاتها إلى تصوّراتٍ طارئة، فالمسيحي برؤيته للمسيح (ع) في منامه لا يواجه سوى نفس تلك الحقيقة التي تتمثّل للمسلم حينما يرى المصطفى (ص) في منامه، والشفاء الذي يستشعره المسلم عند المراقد المقدّسة مصدره ـ بحيث يكون هو نتيجة ـ نفس ذاك الذي خاطبه المسيحي مجسّداً في العذراء مريم (ع)، لكن التصوّرات المفاهيميّة شكّلت التجربة الدينيّة عند كلٍّ منهما بشكلها الخاص. وهذا مجرّد مثالٍ للتوضيح.

وحتّى تتمّ هذه المقدمة لا بدّ من إفتراض أنّ التجربة الدينية وتفسيرها ظاهرتان مختلفتان، بحيث إنّ تفسير التجربة لا يشكّل عضواً أصيلاً في التجربة ذاتها كما يقول شلايرماخر واستيس، لأنّه عند ذلك يصحّ أن نفترض أن الكثرة التفسيريّة لم تؤثّر في عنصر الوحدة في التجربة ذاتها، أمّا لو قلنا بأنّ التفسير نفسه يمثّل جزءاً أصيلاً من نفس التجربة فإنّ هذا يفضي بنا إلى عكس المقدّمة الثانية لأنّ تعدّد التفاسير يفرض تعدّد التجربة.

ولا كلام في المقدّمة الأولى فعلاً، إنّما الكلام في الثانية إذ ما هو الدليل عليها، هذا ما لم تشرحه لنا التعدّدية.[1].

الملاحظة الثانية: إنّ هذا المبنى يفترض أنّ التجارب الدينية كلّها دائماً صحيحة، لأنّه يحصر الإختلاف بقواعد التفسير لهذه التجارب في حين أنّه لا دليل على ذلك. ما هو المانع من أن تكون التجارب الدينية قد تورّطت في أخطاءٍ تماماً كأحد أولئك الذين كانوا يلمسون الفيل في القصّة المتقدّمة له إذا ما افترضناه قد وضع يده اشتباهاً على حيوانٍ آخر في الغرفة فظنّ أنّه الفيل، فما هو الذي يمنع من حصول مثل هذا الأمر في التجارب الدينية[2]؟

وربما يتصوّر بأنّ التجربة الدينيّة لا معنى للمطابقة وعدم المطابقة فيها، لأنّها ليست قضايا خبريّة توزن مصداقيتها بالإصابة أو عدم الإصابة للواقع، وبالتالي فلا معنى للحديث عن الإشتباه فيها.

وفي الحقيقة فإنّ موضوع التجربة الدينية هو موضوعٌ واسعٌ ومستقلٌ في حدّ نفسه، وتحديد المراد من التجربة الدينيّة وتقديم تعريفٍ واضحٍ لها هو في حدّ نفسه مطلبٌ مستقلٌ، لكن وفقاً لكون التجربة الدينية هي بمعنى المواجهة مع الأمر المطلق المتعالي كما تقدّم من التعدّديين أنفسهم، فإنّ لاحتمال الإصابة وعدمها فيها يكون

---

(١) إنّ التعدديين الذين يقولون بوحدة التجربة وانفصالها عن التفسير لا يعانون من أيّة مشكلة هنا، ولا مجال للتعرض لهذا الموضوع لأنّه سيجرّنا إلى بحث آخر.

(٢) كندكاوى در سويه هاى بلوراليزم، محمّد حسن قدردان قراملكي، ص ٧٣ و ٧٤.

وارداً، لأنّ هـذا الـتعريف يفترض وجود مواجهة بين العبد والحقّ تـبارك وتعـالى، وهـذا معناه أنّ أيّة تجربةٍ روحيّةٍ أو عرفانيةٍ أو أخلاقيّـةٍ تتعامل مع الحقّ تعالى لا بدّ فيها من افتراض جهةٍ محدّدة، وإذا ما تبيّن أنّها قد تواجهت مع أمرٍ آخر فهذا يعني وقوع الخطأ في هـذه التجربة. نعم على تقدير أن يكون المراد من هذا التعريف هو المواجهـة ولـو الـتقديريّة أو في ظنّ المتديّن نفسه - لا أقلّ - لا العنوانيّة فإنّ هذا الإشكال يكون بلا معنىً تقريباً، ويبدو أنّ التعدديين قد تعاطوا مع التجربة بهذا المعنى، ونحن سوف نتعامل فيما بعد على هذا الأساس.

الملاحظـة الثالـثة: إذا تغاضـينا عن حصول الإشتباه في نفس التجربة، فلماذا نفترض أنّ تفسيرها غير قابلٍ للخطأ أيضاً؟ إنّنا نقبل كـون التفسـير للتجربة الدينية قد يكون أمراً متحركاً في دائرة المدّ والجزر من دون أن يصل إلى مرحلة الخطأ إلاّ أنّ تعميم هذه القضية أمـرٌ لا دليل عليه. فتفسير زيدٍ لمسألةٍ ما قد يكون بالنسبة إلى تفسير عمـرٍ صـحيحاً أو بالنسبة للواقع نفسه، لكن هذا لا ينفي إمكانيّة أن يكـون تفسير أحدهما غير صحيحٍ أصلاً لا بمعنى عدم المطابقة بل حـتّى بمعنى مطابقة العدم، وهذا الإحتمال لا دليل على نفيه وبالتالي فلا موجب للتعميم في كلام التعددية.

وهـذا الإشكال يبدو أنّه لا مفرّ منه حسب الظاهر إلاّ إذا توسّلت الـتعددية بـنظريّة جوهريّة التجربة الدينيّة بقطع النظر عن التفسير،

فهـذا يـؤدّي إلى عـدم إيلاء الإهتمام بالخطأ التفسيريّ مادام أمراً هامشيّاً حتّى لو كان حاصلاً وواقعاً.

المبنى السادس: أي مبنى نظام الحقائق، ومن الواضح أنّه يواجه نفـس الإشـكاليّة الأولى التي واجهها المبنى الأوّل وغيره أيضاً، بل يمكـن إبراز ملاحظةٍ هنا وهي أنّ التداخل العجيب للحقائق وغرقها في بعضها البعض لا شكّ أنّه يدلّنا على أنّ النظريّات والأفكار يمكن أن تكون مكملّةً لبعضها البعض لأنّها تختلف في الزاوية التي انطلقت مـنها تمامـاً كاخـتلاف العلوم اليوم، فإنّ ظاهرة الإنسان كما يمكن قـراءتها مـن ناحيـةٍ أنـثربولوجيّة كذلك يمكن قراءتها من ناحيةٍ فسيولوجيّةٍ وسيكولوجيةٍ وسيسيولوجيةٍ وديمغرافيّةٍ و... فكلّ علمٍ من هذه العلوم يقرؤ الإنسان من ناحيةٍ معيّنةٍ، ومن الجائز بل الحاصل أن تكون الكثير من النظريّات ذات اختلافٍ منظريٍّ، أي في الموقع الذي تطل من خلاله على الظاهرة موضوعة البحث. لكنّ السؤال هو: هل يضرّ التعميم والشموليّة التي تدعيها نظريةٌ ما في صحة هذه النظريّة بقطع النظر عن نقصانها أو عدم نقصانها؟

الجـواب عـن هـذا التساؤل يكمن في طبيعة النظريّات العلميّة والفكـرية، فـإذا قلـنا أنّ الهـواء عـبارةٌ عـن الأوكسجين وفقط الأوكسـجين، فهـذه نظـريّةٌ تشتمل على ركنين هما أنّ الهواء هو الأوكسـجين وأنّه لا دخالة لغير الأوكسجين فيه، وهنا إذا فرض أنّ الـنظريّة أرادت ترتيب النتائج على كلا الركنين فهذا يعني أنّ هناك

خــللاً ما فيها، وليس هو مجرّد النقصان بل هو الطفرة الحاصلة من النقصـــان إلى تــرتيب آثـــار الكمـــال، وبعبارةٍ أخرى هناك بعض الــنظريّات العلميّة تدّعي أمراً ما لكنّها تعترف بأنّ هذه النتيجة ليست معــبّرةً عن تمام الواقع الذي تعالجه النظريّة، أمّا لو ربطت النظرية نفســها بعنصر الشمول هذا فإنّها لا محالة سوف تتورّط في مخالفة الواقع، فلو أنّ النظريّة ادعت أنّ الهواء هو الأوكسجين مثلاً من دون أن تقفل الباب على احتمال انضمام أمرٍ آخر في تركيبته لكان الأمر كمـــا يقــول التعدّديون، أمّا عندما تقحم عنصر الحصريّة والشموليّة فإنّها تصبح مناقضةً للواقع تماماً على تقدير الخلل في هذه النقطة فيها أو متناقضـــةً مع النظريّات المنافسة لها إذا امتازت تلك أيضاً بنفس الــنمط، وبالتالي فلم يعد نظام الحقائق مبرّراً للقول بأنّ كلّ واحدٍ من الــتوجّهات قد وضع يده على الحقيقة بدرجةٍ من الدرجات، لأنّ أخذ المقــدار الــزائد على نحو البشرط شيءٍ قد جعل الرؤية غير سليمة أصـــلاً وإن رجعت بالتفكيك إلى عنصرٍ صائبٍ وآخر خاطىء. فهذا المبـــنى عـــلى صحته إلاّ أنّ تعميم نتائجه أمرٌ غير واضحٍ بالطريقة الـــتي جرى عليها، وقصر النظر على الجانب الصائب وترتيب نتائج عليه مع غض النظر عن الجانب الخاطىء هو أمرٌ لا مبرّر له، ولا ينمّ عن رؤيةٍ شموليّةٍ ومحاكمةٍ مستوعبةٍ.

المبـــنى الاخير: وهو مبنى حقّ التفكير، وخلاصة الملاحظة عليه مـــع القـــبول بـــه فـــي حدّ نفسه، هي أنّه إذا كان يهدف إلى التبرير

الأخلاقيّ أو الحقوقي للحريّة الفكرية أو الإعلاميّة - الفكريّة فلا بأس بـــه، أمّـــا لـــو كـــان يهـــدف إلى بسط الحقيقة فهو لا يمتّ إلى هذا الموضــــوع بصـــلة لا من قريبٍ ولا من بعيدٍ كما صار واضحاً ممّا تقـــدّم، وفي تقديري فإنّ جعل هذا المبنى من مباني التعددية بالمعنى المعاصر لها هو خلطٌ بين النظريّات الحقوقيّة الأخلاقيّة القانونيّة وبين النظريّات الفلسفيّة - المعرفيّة على غرار المبنى الرّابع تقريباً، ولعلّه لهـــذا الســـبب لـــم يدرجـــه المنظرون الرئيسيّون في عداد المباني والبراهين لأنّه يرتبط بتعدّديةٍ من نوع عملاني لا معرفي.

موقفٌ ما من التعدّدية

قبل البدء بإعطاء حصيلةٍ مكثّفةٍ لما تقدّم تمثّل موقفاً ما إزاء البلورالية من الضروري أن نفرغ من مرحلة تحديد المصطلح، ذلك أنّ كثيراً من المشكلات الفكريّة في الحوارات الثقافيّة المباشرة وغيرها تعود إلى المصطلح أو ما يعبّر عنه في الإصطلاح السابق بالنزاع اللفظي.

السؤال هنا أنّه ــ ونحن بحاجةٍ إلى دقّةٍ وشفافيّةٍ عاليّةٍ ــ ماذا نريد التعدّدية؟

١ ــ إنّ هناك كلمةً أظنّ أنها شكّلت عماد النتيجة التي خرجت بها البلوراليّة وهي كلمة الإعتراف، إنّ الإعتراف قد يكون إعترافاً واقعيّاً، أي أنّني أتعامل مع الطرف الآخر كأمرٍ واقعٍ بدون أن أحمل خلفيّةً نظريةً تُقرّ به، وقد يكون اعترافاً حقيقيّاً قانونياً كاملاً ــ أو دولياً حسب الإصطلاح السياسي[1] ــ بمعنى أن أمنح الآخر قبولاً به

---

(١) راجع الموسوعة السياسية، عبد الوهاب الكيالي، ج ١، ص ٢١٣، تحت مادة إعتراف دولي، إعتراف قانوني، إعتراف واقعي. وراجع أيضاً مجلّة الفكر الجديد الصادرة في لندن، العدد ١٧: ١٨٥ ــ ١٨٦، "الإسلام والأمم المتحدة" صلاح عبد الرزاق.

ناشـئاً من خلفيّةٍ لا تأخذ بعين الإعتبار الظروف الواقعيّة التي يترك الآخـر تأثيـراته فيهـا، تماماً كاعتراف المجتهد في الفروع الفقهيّة للمجـتهد الآخر في هذه الفروع، أو كاعتراف الدول بدولةٍ جديدةٍ في الحـالات الـتي يكون انتقال السلطة في تلك الدولة قد جرى بصورةٍ سلميةٍ ودون حربٍ أهليّةٍ أو انقلابٍ عسكري.

الـذي يـبدو أنّ التعددية اختارت الشكل الثاني من الإعتراف لا الأول، الـذي ربمـا نـلحظه أيضاً في سلوكيّات التفرّديين الفكرية والسياسية والإجتماعيّة.

٢ ـ إنّ المحتمل في حصيلة الموقف البلورالي اتجاهاتٌ، بمعنى أنّ حـركة الـبحث المـتوخاة هـي حركةٌ سائرةٌ في اتجاهٍ من هذه الإتجاهـات أو ما يسمّى بجهة البحث في قبال موضوعه أو... وهذه الجهات هي:

الجهـة الأولى: أن تكـون قبلة البحث هي العثور على الحقّانية والصدق المنطقي في الأديان والمذاهب، أي أنّ الغرض هو في رسم خارطة الصواب والخطأ الذي توصّلت إليه الأديان أو تعثّرت به وما هـو نصيب كلّ واحدٍ منها؟ وهذه الجهة تركّز على النّظر إلى الدين كفكـرٍ وتـرجع إلى تحويل جوهره إلى مجموعة القضايا والمفاهيم الخبرية المتطابقة مع العالم الخارجي، وفي ظنّي فإنّ هذه للجهة هي مقصد التعدّدية الأول.

الجهة الثانية: أن يكون الهدف الذي يتوخّى من وراء البحث هو

معرفة مدى قدرة الأديان على الإيصال إلى الهدف الذي يُفترض في الدين إيصاله إليه. فهل توصل جميعها إلى هذا الهدف أو بعضها وكيف؟ وهنا لا يهمّ الباحث على هذا النحو مدى صدقيّة القضايا الدينية بقدر ما يهمّه جدواها في تحقيق الأهداف المتوخّاة والمطلوبة.

الجهة الثالثة: أن يكون مرمى البحث هو التحقّق من الموقف الذي يواجهه الأنصار المتديّنون لكلّ دين، أي هل أنّ مصيرهم قاتمٌ ما عدا أنصار دينٍ واحدٍ أو أنّ هناك مجالاً لتوسيع نطاق المعذوريّة ورفع المؤاخذة والعقاب؟...، وتفترق هذه الجهة من البحث عن الأولى أو الثانية في أنّها لا تريد أن تثبت شيئاً في نفس الأديان من خصوصيّة مساهمتها في تحقيق الهدف واشتمالها على قضايا صحيحة وصائبة أو عدم اشتمالها، وإنّما تصبّ نظرها على المتدينين أنفسهم لتعذرهم أو لتؤاخذهم على إلتزامهم بدينٍ معيّنٍ حتّى لو كان هذا الدين باطلاً كلّه ولا خير فيه.

وهذه الجهة الأخيرة هي في الحقيقة نظريّة الشمول الديني المتقدّمة بأحد تفسيريها، لكنّنا أدرجناها كاحتمالٍ نظراً لمحاولة تقصّي تمام الإحتمالات المفترضة حتّى لو كانت ضعيفةً، وخصوصاً أنّ بعض الناقدين لنظريّة التعدّدية بشكلها المعروض في الوسط الإسلامي قد سجّلوا ملاحظتهم على خلطها بين التعدديّة والشموليّة.

أمّا على تقدير سوق البحث في الجهة الأولى فإنّه توجد فرضياتٌ عديدةٌ محتملةٌ في تفسير الموقف البلورالي وتوضيحه وهي:

الفرضــيّة الأولى: إنّ كــلّ الأديــان والمذاهب وبصورةٍ مطلقةٍ صحيحةً متطابقةً مع الواقع، بحيث إنّنا لا نجد في أيّ دينٍ من الأديان وكذلك المذاهب أيّة شبهةٍ أو اشتباهٍ أصلاً، وكلّ ما احتوته من قضايا هو صادقٌ وصحيحٌ.

هذه الفرضية والتي يلوح من الأستاذ مصباح يزدي التركيز عليها والتأكيد على أنّها المضمون الدقيق للتعدّدية هي:

أوّلاً: لا تفي لإثباتها المباني المتقدّمة:

١ ـ أمّــا المبــنى الأوّل فهــو ـ كما تقدّم ـ يفسّر الكثرة ولا يصــحّحها، أي أنّه يشرح لنا كيف تولّدت الكثرة لكنّ تفسيره هذا لا ينتج تصحيح الكثرة ومنحها الإعتبار المنطقي لا الإخلاقي، وما يراد في الفرضيّة الأولى هو الإعتبار المنطقي كما تقدّم.

٢ ـ وأمّا المبنى الثاني فهو ـ لو تمّ وقد تقدّم عدم تماميّته ـ لا يثبت الشموليّة للهداية بهذه السّعة، أي بحيث تكون كافّة الأديان وفي كافّــة المجــالات مصــيبةً ومهتديةً، لأنّ الهداية ولو بنسبةٍ جيّدةٍ أي منبســطةٍ على الأطراف تصلها جميعاً دون أن تصل جميعها وكلّها تشــبع الحيــثيّة التي يؤكّد عليها هذا الوجه، لأنّه يريد أن تكون كافّة الأديان والمذاهب مهتديةً، وشمول الهداية لها يحقّق ذلك لكنّه لا يلزم بــأن تكون الهداية شاملةً لكلّ الدين رقم "١" والدين رقم "٢" بحيث لا ضــلال في هذا أو ذاك أصلاً ولو على نحو الموجبة الجزئيّة، بل إنّ شمول الهداية لأكثر الديانات هو الآخر كافٍ أيضاً.

٣ ــ وأمّــا المبنى الثالث فهو دليلٌ على نفي هذه الفرضيّة، لأنّه ينفي الخالصيّة والصفاء في شؤون الدين فكيف ينتج عنه صحّة كافّة الأديان التي هي على النقيض منه؟! وهذا واضح.

٤ ــ وأمّا المبنى الرابع ــ وكذلك الثامن وهو مبدأ حقّ الفكر ــ فهــو على أبعد تقدير يمنح المعذوريّة ولا تعرّض له ــ كما تقدّم ــ للإصابة وعدمها.

٥ ــ وأمّــا المبــنى الخامس فهو خارجٌ تخصّصاً عن مجال هذه الفرضيّة لأنّه لا يصنّف في قسم القضايا كما تقدّم.

٦ - وأمّا المبنى السادس فمن الواضح أنّه لا يثبت هذه الفرضيّة لمــا تقــدم من أنّ الإلتزام بكون منظومة الحقائق على هذا النحو لا يعني كون كافة الآراء الدينية صحيحةً مطلقاً.

وبهذا يظهر أنّ هذه الفرضيّة لم تؤكّدها أيٌ من المباني السابقة.

ثانياً: وهو ما اعتمده الأستاذ محمد تقي مصباح يزدي وآخرين[1] مــن أنّ هــذه الفرضيّة مآلها إلى التناقض، لأنّ صحّة كافّة الأديان مطــلقاً يعــني الحكم بالصدق المنطقي على تصوّراتٍ متعاكسةٍ نفياً وإثــباتاً كنــبوّة محمّدٍ (ص) وعدم نبوّته، وإجتماع المتناقضين محالٌ بداهةً.

وهــذا الإشكال يتوجّه على المباني الآيلة إلى تصوّرٍ خبريٍّ دينيٍّ

(١) بيــام حوزه، عدد ٢٥، ١٣٧٩ه ش، ٢٠٠٠م محمّد جواد حيدري كاشاني، مقالة: نقدى بر بلوراليسم دينى ص٩٧.

كمبنى الفهم الديني والهداية الإلهيّة، لكنّ المبنى الخامس لا تؤثّر فيه هذه الإشكاليّة وفقاً لما تقدّم.

الفرضيّة الثانية: أن تكون كلّها باطلة مطلقاً بحيث لا مجال لافتراض نقطة صدقٍ منطقيةٍ فيها أصلاً.

وهذا الفرضية يردّها:

أوّلاً: إنّها لا تتناسب مع القيمة الإحتمالية للإصابة التي تولّدها المؤهّلات الموجودة لدى العقل البشري المؤمن بالدين والباحث حوله، وبالتالي فتكون المعادلة الرياضيّة ذات نتيجةٍ معاكسةٍ لهذا الإحتمال، وهذا واضحٌ، وسيأتي مزيد توضيحٍ لهذه الفكرة.

ثانياً: إنّها تفضي إلى نفس الإشكاليّة التي أثارها الأستاذ اليزدي حول الفرضيّة الأولى، إذ بطلان كافّة القضايا الموجودة في الساحة الدينية يعني رفع النقيضين، لأنّ الاختلاف بين القضايا التي تلتزم بها الأديان يصل إلى مرحلة التناقض أي التعاكس بين النفي والإثبات، فكيف يكون الله تعالى ليس بواحدٍ وليس بأكثر في نفسْ الوقت؟!

على أنّ هذه الفرضيّة لا يمكن أن تكون نتاجاً للأدلّة المتقدّمة للتعدّدية كما هو واضح ممّا تقدّم فلا نعيد.

الفرضيّة الثالثة: أن لا تكون كلّها صحيحة ولا كلّها باطلة، وإنّما يكون هناك حقٌ وباطلٌ فيها.

وهذه الفرضية يمكن تصوير احتمالاتٍ متعدّدةٍ فيها كلّ احتمالٍ يمثّل حالةً من الحالات، وهذه الإحتمالات هي:

الإحـــتمال الأوّل: أن يكون دينٌ من هذه الأديان أو مذهبٌ من هذه المذاهب حقٌ كلّه والبقيّة كلّها باطلةٌ، فمثلاً لا نرى في الديانة الأولى أيّ معــتقدٍ صــحيحٍ ســواءٌ فيما يتعلّق بذات الباري تعالى وصفاته وأفعالــه أو ما يتعلّق بالنبوّات و...   بينما تحوز الديانة الثانية على المعــتقدات الصحيحة سواءٌ وصلت إلى كلّ المعتقدات الصائبة أو لا أقلّ من أن كلّ ما عندها فعلاً هو صائبٌ.

إلاّ أنّ هــذا الإحتمال يمكن دعوى أنّه من الناحية الرياضيّة غير قــابلٍ للإثــبات، بــل يمكن إثبات ما يعاكسه خارجاً، لأنّ العناصر المــتوفّرة فــي كلّ دينٍ من مواقع قوّةٍ فكريّةٍ وغيرها لا تتناسب مع فرضية أنّ أحد الأديان حقٌ كلّه والبقيّة باطلٌ.

ولتوضـــيح ذلك نفرض أنّنا وضعنا قياساً ما بين درجة المقوّمات والمؤهّلات الفكريّة للعقل غير الإسلامي مثلاً ودرجة المقوّمات للعقل الإســلامي (ونعــني بالعقل هذا الكيان الفكري القائم بما يختزنه من طاقةٍ، وحديثنا إنّما كان عنه لأنّ الإحتمال الذي نبحث فيه وأمثاله هو احــتمالٌ في إصابة هذا العقل وعدم إصابته، أي نحن نحلّل المرحلة الإثــباتية لــلعقل نفســه كمــا هو واضحٌ) فإنّ الحكم بإصابة العقل الإســلاميّ للواقع تماماً في مقابل عدم إصابة الآخر تماماً هو حكمٌ لا تناسب طرديّ فيه بين المؤهّلات والإنجازات. مثلاً لنفرض أنّ خمسة تلاميــذ فــي صفٌ واحدٍ، الطاقة الكامنة عند الأوّل (أي درجة ذكائه وحافظــته ونشــاطه الدرسي و...) تساوي بالنسبة إلى مستوى موادّ

الصف الذي هو فيه ٧٠% والثّاني ٨٠% وهكذا، فهنا من البعيد جدّاً بالحساب الرياضي أن تكون نتائج الإمتحان الذي سوف يجري لهم هو ١٠٠% لواحدٍ منهم وصفرٌ من المائة للبقيّة، لأنّ المفترض أنّ كلّ وحدة طاقة لعقل أو ذهن الطالب الأوّل أو الثاني تستدعي احتمال إصابةٍ ما، وكلّما ارتفع هذا المعدّل من المؤهّلات ارتفع ما يناسبه من الإنجازات الصحيحة، وحيث إنّنا افترضنا أنّ هذه الوحدات قد بلغت بالقياس إلى مستوى موادّ الصف ٧٠% فلا بدّ أن يكون في المقابل ما يوازي هذه النسبة في النتائج. (من الطبيعي أنّنا تجاهلنا على مستوى هذا المثال العوامل النفسيّة وغيرها والتي تؤثّر أيضاً في احتمالات التوفيق للطالب)، وعليه فهذا الإحتمال لا مجال للقبول به لما تقدّم آنفاً من أنّ المقايسة الإحتماليّة لحجم المؤهّلات العقلية والمعرفية الموجودة لدى أتباع كافّة الديانات لا تتناسب مع هذه النتيجة.

الإحتمال الثاني: أن يكون هناك أكثر من دينٍ واحدٍ أو مذهبٍ واحدٍ حقّ، أي نقيض الإحتمال الأوّل، وهذا الإحتمال يمكن أن يتمظهر بصورتين هما:

الصورة الأولى: أن يكون المقصود من كون أكثر من ديانةٍ حقّ أنّ هناك ديانتان مثلاً كلّ ما تشتملانه من قضايا هو حقّ، وليس أن تشتملا على حقّ ما.

وهذه الصورة - مضافاً إلى أنّ مباني التعددية لا تحكي عنها بالمطابقة بل فيها كمبنى الهداية الإلهيّة ما يستبعد بعض أشكال هذه

الصـــورة كما لو قيل أنّ هناك ديانتين حقّتين لا أكثر - غير مقبولة، لأنّ ظهـــور ديانتين - على الأقل مثلاً - يستتبع اختلافاً في القضايا بيـــنهما كما هو الحاصل فعلاً بين الديانات والمذاهب، وهذا يعني أنّ الإلـــتزام بحقّانيـــتهما الكامـــلة يتطلّب الإلتزام بحقّانية بعض القضايا المتناقضة على غرار ما تقدّم آنفاً، وهو واضح البطلان.

الصـــورة الـــثانية: أن لا تكون القضيّة بحيث يشتمل الحق تمام الديانتين، وإنّما بحيث يكون الحقّ موزّعاً على الديانات من دون نفي أن تكون فيها أيضاً أخطاءٌ واشتباهاتٌ. وهذه الصورة تقرّبنا أو تشرع بتقريبنا نحو المراد من التعددية لدى التعددين أنفسهم فيما أظنّ، وعلى أيّة حالٍ فهذه الصورة هي أيضاً ذات أشكالٍ هي:

الشـــكل الأوّل: أن تكون القضايا موزّعةً على كافّة الأديان بحيث إنّه لا يوجد دينٌ منها لم يتمّ اشتماله على مجموعةٍ من الحقائق الدينيّة كمـــا لـــم يكن هناك مذهبٌ من مذاهب الدين الواحد غير محتوٍ على أكثر من قضيةٍ مصيبةٍ.

إلاّ أنّ المسألة هي في صيغة هذا التوزيع فإنّ القضية لا تخلو من صيغٍ أربع هي:

الصـــيغة الأولى: أن تكـــون الحقائق المبثوثة في الديانات كلّها قد اشتملها كلّ دينٍ، أي أنّ القضايا الحقّة في الدين "أ" هي نفس القضايا الحقّـــة في الدين "ب" سواءً من حيث الكمّ أو من حيث الكيف فهناك تســـاوٍ مـــن جهة وتشابهٌ من جهة أخرى، وهذا معناه أنّ هناك دائرةً

مشـــتركةً بين هذه الأديان قد احتوت على كلّ القضايا الصحيحة في الأديان كلّها، فلا يحقّ لدينٍ منها أن يدّعي أنّه توصّل إلى حقيقةٍ دينيةٍ لم يتوصّل إليها الآخر.

الصــيغة الـثانية: أن تكون المسألة بحيث إنّ هناك نسبة العموم والخصــوص المطلق، أي أنّ الدين "أ" قد اشتمل على عشرة حقائق ديــنية مثلاً، وأمّا الدين "ب" فقد احتوى خمسةً من نفس تلك العشرة الــتي احتواها الدين "أ". وهذا معناه تقدّم أحد الأديان على الآخر في القرب من الحقيقة الكبرى.

الصــيغة الثالــثة: أن يكون هناك قاسمٌ مشتركٌ بين الأديان كافّةً ولنفرضـــه عشـــرة حقائق دينية مثلاً، إلاّ أنّ الدين "أ" قد اشتمل على حقيقتين إضافيّتين والدين "ب" هو بدوره أيضاً قد اشتمل على حقيقتين إضافيّتين لكن غير تلكما الحقيقتين اللتين توصّل إليهما الدين "أ"، وهذا معناه بصياغةٍ منطقيّةٍ أنّ النسبة كانت العموم والخصوص من وجه، فـــالجميع يشترك في مقطعٍ ما وكلّ واحدٍ يختلف عن البقيّة في مقطعٍ يخصّه.

وهذه الصيغة لها أنحاءً أربع هي:

الــنحو الأوّل: أن تكون نقاط الإفتراق متساويةً من حيث الكمّ كما أنّهـــا متســـاويةٌ من حيث الكيف والقيمة، أي أنّ الحقائق التي توصّل إليهـــا الدين "أ" هي من حيث العدد متساويةٌ مع تلك التي توصّل إليها الديـــن "ب" ولنفرضها خمسةً مثلاً، وكذلك فإنّ القضايا الدينيّة ليست

علـى نمـط واحدٍ من حيث الأهمّية والموقعيّة التي تشغرها فمسألة وجـود البـاري تعالى مقدّمةٌ من حيث الكيف والقيمة والأهمّية على مسـألة نـبوّة الرسـول محمّدٍ (ص) وهكذا، وفي هذا النحو الأوّل يفـترض أنّ القضايا التي توصّل إليها كلّ فريقٍ هي من هذا الحيث متساويةٌ ولو بلحاظ قياس المجموع إلى المجموع. ونسمّي هذا النحو بحالة التساوي الكمّي والكيفي.

الـنحو الـثاني: أن تكون الحقائق الدينيّة - موضع الإفتراق بين الأديـان أو المذاهب - متساويةً في الكمّ غير أنّها متفاضلةٌ من حيث الأهمّيـة والموقعيّـة، فالقضيّة الأولى التي توصّل إليها الدين "أ" هي رسـالة النـبيّ عيسـى (ع) فيمـا القضـية الـثانية هي نبوّة النبيّ هارون(ع). وهذه هي حالة التساوي الكمّي والتفاضل الكيفي.

الـنحو الـثالث: أن يكـون هناك تفاضلٌ كمّي في القضايا التي توصّـلت إليهـا الأديـان إلاّ أنّ هناك تساوياً بينها من حيث الأهميّة بقيـاس المجموع إلى المجموع. وهذه حالة التفاضل الكمّي والتساوي الكيفي.

الـنحو الرابع: أن يكون هناك تفاضلٌ كميٌّ وكيفيٌّ معاً سواءٌ كانا معـاً فـي طرفٍ واحدٍ، أو كان التفاضل الكيفيّ لصالح طرفٍ فيما التفاضل الكمّي لصالح طرفٍ آخر.

الصـيغة الـرابعة: أن تكـون النسـبة هي التباين الكلّي أي أنّ مجموعـة الحقـائق الواقعيّة في الديانة "أ" - سواءٌ كانت مساويةً أو

غير مساويةٍ كماً وكيفاً – لا تشترك إطلاقاً مع مجموعة الحقائق في الديانـــة "ب"، فتلك قضايا تخبر عن أمرٍ لا تُخبر عنه القضايا الأخر ولو بالدلالة الإلتزاميّة البعيدة.

الشكل الثاني: أن لا تكون القضايا الحقّة موزّعةً على كافّة الأديان والمذاهـــب وإنّمـــا هـــي منتشرةٌ في بعضها، سواءٌ كان هذا البعض بالقياس إلى مجموع الديانات قليلاً أو قليلاً جداً أو كان بنسبةٍ متوسطةٍ أي خمســـين بالمائـــة مـــثلاً من مجموع الأديان أو كان بنسبةٍ عاليةٍ كثمانين أو تسعين بالمائة من المذاهب والأديان.

وهـــذه الصور الثلاث هنا يجري فيها نفس الصيغ والأشكال التي جرت في الشكل الأول فلا نعيد.

وهذيـــن الشـــكلين بصورهما المتعدّدة هما من حيث المبدء أمورٌ ممكـــنةٌ لا يوجد ما ينفي الإحتمالات التي يستدعيانها، نعم هناك قوّة فـــي بعـــض الإحـــتمالات على حساب البعض الآخر، فمثلاً الصيغة الأولى مـــن الشـــكل الأول – أي التي تقول بأنّ الحقائق مشتركةٌ – تحمـــل احـــتمالاتٍ أضعف من الصيغة الثالثة القائلة بوجود عناصر اشـــتراكٍ وافـــتراقٍ، ولا داعي للإطالة في بيان المقايسات بين هذين الشـــكلين مـــع الصـــيغ والأنحـــاء المتعدّدة لهما، لأنّه بحثٌ موسّعٌ وتفصـــيليٌ، عـــلى أنّـــنا في هذا التقسيم تجاهلنا بعض العناصر التي توجـــب أيضـــاً المزيد من تولّد الصور والإفتراضات داخل الصور والصيغ المتقدّم ذكرها طلباً للإختصار.

وعلى أيّة حالٍ فهذه الصور التي بيّناها أخيراً جميعها أو أغلبها ممكنٌ من الناحية المبدئيّة، ويمكن أن يُستبعد البعض جزئيّاً أو كليّاً لأسبابٍ أخرى، والجامع والقاسم المشترك بين هذه الصّور من شأنه أن يولّد لنا تصوّراً واضحاً عن التعدّدية في الإطار النظريّ المعرفيّ حتّى لو لم نُطل الحديث في تفاصيل هذه الصور وإعمال المقايسة والترجيح بينها لضيق المجال.

هذا كلّه على تقدير سوق البحث ناحية الجهة الأولى وهي جهة الحقّانية والصدق المنطقي، وأمّا إذا سلكنا بالبحث ناحية الجهة الثانية أي جهة مدى قدرة الأديان على الإيصال إلى الهدف الديني. فهنا من الممكن أن يكون نظر التعدّديين هو أنّ كلّ الأديان والمذاهب تمثّل طريقاً وسبيلاً يوصل إلى النجاة في نهاية المطاف ويحقّق السعادة التامّة الدنيويّة والأخروية بحيث لديها القدرة على الإيصال إلى الهدف.

إلاّ أنّ هذه المقولة لا تثبتها الأدلّة المتقدّمة أيضاً:

١ ـ أمّا الأول فلعدم الملازمة ـ كما تقدّم ـ بين تكثّر الفهم الديني طبقاً لنظريّة تكامل المعرفة الدينية وبين دور الدين في تحقيق الغاية، إذ ما الذي يؤكّد صلاحيّة هذه الأفهام المتنوّعة كافّةً لتحقيق السّعادة؟ إنّ مجرّد اشتمال كلّ هذه الأفهام على نسبةٍ من الحقيقة لا يعني أنّها صارت قادرةً على تحقيق الغايات المرجوّة من الدين دون أن ننفي كونها كذلك، فلا مُثبت وإن لم نعثر على ما ينفي.

٢ ــ وأمّــا الــثاني فوفــق ما تقدّم يفي ولو بمقدار ما ليس من الضــروري كونه موصلاً للمقصود في تمام الأديان والمذاهب، لأنّ شمول الهداية الإلهيّة للأديان كافّةً - وبنسبةٍ معيّنةٍ كما تقدّم آنفاً - لا يعــني أنّهــا صارت مؤهّلةً للإيصال للمقصود والغاية، إذ ليس كل إصابةٍ للواقع مهما كانت وكيفما كانت قادرةً على تحقيق ذلك.

٣ ــ وأمّــا الــثالث فلا يؤكّد أنّ المزج الحاصل يفسح المجال ــ وفي كافّة الأديان ــ للعب دور المحقّق للهدف.

٤ ــ وأمّــا الــرّابع - وكذلــك الأخير - فقد قلنا إنّه لا يفيد إلاّ المعذوريّة، وكلامنا هنا في الإصابة.

٥ ــ وأمّــا الخامس وهو الأقوى هنا فإنّه بحاجةٍ إلى إثبات وحدة الــتجربة الدينيّة لا مجرد إفتراضها وتصويرها فضلاً عن المشكلات التي واجهت هذا المبنى مما تقدّم ذكره.

٦ - وأمّا السادس فلأنّه لا أقلّ يعترف بأنّ الحقيقة منقوصةٌ، ومن الجائز عقلياً أن يكون نقصان الحقيقة في دينٍ من الأديان موجباً لعدم موصــليّته إلى الهــدف المنشــود، ولا دليل يؤكّد الشموليّة هذه في الإيصال.

نعــم على تقدير أنّنا أردنا بالهدف الديني أمراً دنيويّاً قابلاً للقياس والــتحديد والــتقييم، كمجموعةٍ محدّدةٍ ومعيّنةٍ من التأثيرات النفسيّة والســلوكيّة والروحيّة والإجتماعيّة والإقتصاديّة و... فهنا يمكننا أن نقوم بدراسةٍ ميدانيّة لتأثيرات وتداعيات الأديان والمذاهب المتعدّدة في

هـذا المجال ومعرفة مدى إيفائها بالغرض المتوخّى منها[1]، أمّا مع إقحام عناصر عامّة في الهدف الدينيّ أو إدخال العنصر الأخرويّ والنجاة الأبديّة فإنّ إثبات التعدديّة بمعنى الموصليّة إلى الغاية المرجوّة من الدين سيكون أمراً صعباً ويجري فيه المُشكل المتقدّم.

وأمّا على تقدير سوق البحث في الجهة الثالثة فكما تقدّم يمكن تصحيحها بالمبنى الرابع لا أقلّ وبصورةٍ مباشرةٍ بل بالأول بصورةٍ غير مباشرةٍ، لكن من دون إعطاء تعميمٍ كلّيٍّ بنحوٍ لا يقبل التخصيص، لأنّها قواعد عقلائيّة قد ينطبق مصداقها هنا وقد لا ينطبق تبعاً لمدى التقصير والقصور - بالمعنى المتقدّم - في الأفراد أنفسهم، وقد قلنا إنّ كثيراً من مباني النظريّة تؤمّن رصيداً تبريريّاً بالمعنى المذكور.

---

(١) الدراسة الميدانية للدين واحدةٌ من فروع المعرفة الدينية التي لم تول اهتماماً يذكر من جانب العلماء والباحثين الدينيين، إذ اكتفي لتحديد الصواب الديني من الخطأ الديني بعلاقة الفكرة مع النص أو العقل المجرّد أمّا تحديد تداعياتها في الواقع الميداني فلم يُعنَ بها، في حين يمكن في هذا الإطار أن يوظّف علم الإحصاء والدراسات الرياضية في ملاحقة مظاهر أفرزتها تعاليم وأحكام دينية ليتم التعرف من خلال ذلك على الآثار التي تنجم عن تطبيق التعاليم الدينية في الواقع البشري، وهو أمرٌ من شأنه إثراء الفكر البشري الديني إثراءً ملحوظاً سواءً من ناحية تدعيم المفاهيم الدينية تدعيماً رقميّاً وموثقاً أو من جهة تفادي بعض الآثار السلبية لتطبيق الدين في مجتمعٍ من المجتمعات، وعلى كل حال فهذا موضوعٌ عامٌّ يكتفى له بهذه الإشارة.

النتيجة

يمكــن هــنا تكــثيف واختصار عصارة ما تقدّم على شكل نقاط كالتالي:

١ - نظرية التعددية الدينية نظرية حديثة الظهور بشكلها الحالي، وهــي نظــرية تتلاقى مع العديد من النظريات الفكرية والفلسفية في المجالات المتعددة أبرزها الليبرالية والمذهب الإنساني.

٢ - تــتمايز هــذه النظرية عن نظريتي الإنحصارية الدينية التي تحصر الحقيقة والخلاص في دينٍ واحدٍ، والشمولية الدينية التي تفسح المجــال لخلاص أتباع الديانات الأخرى أو أنها تحوّل كافة الديانات إلى ديانــةٍ واحــدةٍ، تتمايز عنهما لأنها تعترف بالاختلاف وترفض الحصر مطلقاً.

٣ - ترتكــز الــنظرية عــلى الاعتراف بالإختلاف وعدم إمكان صــهره، وتنطــلق على أساس ذلك للإعتراف بالآخر اعترافاً واسعاً وشاملاً حتى للجانب المعرفي.

٤ - للــتعددية جــذورٌ فــي الفكر الأوروبي الحديث، وقد شيّدت كــبرى أعمدتهــا على يد المتكلم جون هيك في القرن العشرين، كما ساهمت شخصياتٌ إسلاميّة في نقل هذه النظرية إلى العالم الإسلامي

أبـــرزها في الفترة الأخيرة الدكتور محمّد أركون على مستوى الساحة العربية والدكتور عبد الكريم سروش على مستوى الساحة الإيرانية.

٥ – ترتكز التعدّدية على مجموعة مصادراتٍ أبرزها:

أ – إعتماد الدراسة الخارجية للدين.

ب – نظريّة تكامل وتفاعل المعرفة الدينية.

ج – العقلانيّة النقديّة.

٦ – للنظرية مباني عدّة أبرزها:

أ – جمعيّة وتكثّر الفهم الديني.

ب – تفسير التجربة الدينية.

٧ – تُواجـــه الـــتعددية في الإطار العام مجموعةً من المشكلات أهمّها:

أ – تعميم مفاد أدلّتها ومبانيها بطريقةٍ خاطئة.

ب – تقديمهـــا نـــتائج نهائيّـــة وناجزة بالرغم من أنها لم تستكمل عمـــلية البحث كلّها بما فيها البحث الداخلي الذي توجد حاجة لقراءته بجدّيـــة وعـــدم تجاهلـــه بالمطلق ولو على نحو المرحلة الثانية من الدراسة حتى لا يقع خلطٌ بين المنهجيات، بحيث تحافظ هذه المرحلة من البحث على طبيعتها الخارجية.

٨ – إنّ هـــناك الكـــثير مـــن المناقشات العامّة للنظرية ابتلت إمّا بالخلط المنهجي أو ببعض الأخطاء الناجمة عن تحميل النظرية ما لا تـــتحمله ولـــو عـــلى بعض تصاويرها، من دون الإشارة إلى قدرة

النظرية على تجاوز هذه المشكلات المبينة في المناقشات.

٩ - بعـض المباني التي ذكرتها النظرية قابلة للقبول ضمن أطر مفاهيميّـة معينة، وبعضها لا يمنحنا النتيجة المدّعاة والمفترضة، كما أن بعـض المناقشـات المـوردة على هذه المباني لا تتوفّر على ما يدعمها بحسب الظاهر.

١٠ - للنظرية تصويراتٌ ثلاث محتملة:

أ - التصوير الأخلاقي القائم على مفهوم المعذورية والتبرير، وقد تبين وفق هذا البحث أنه تصويرٌ مقبولٌ دون الالتزام بتعميمٍ كاملٍ له.

ب - التصـوير الوظيفـي القـائم على افتراض أنّ وظيفة الدين الحقيقي يمكن أن يؤدّيها أيّ دينٍ آخر، وقد تبين أنّ هذا التصوير قابلٌ للمناقشة بعدم الدليل عليه ضمن فرض معين، لا على كافة الفروض.

ج - التصـوير المعـرفي وهـو الأهم، وقد تبين أنّ له صوراً وفروضـاً كـثيرةً بعضها صحيح وبعضها غير صحيح أو لا أقل لم تثـبت صحته، بيد أن النتيجة المهمّة جداً هنا هي أنّ فرضية انبساط الحقيقة وعدم تمركزها في جانبٍ معينٍ بالمطلق هي نظريةٌ صحيحةٌ، شـريطة أن لا يحصر هذا الانبساط بتساوي النسبة بين الأديان، بل يُفـتح المجال فيه على احتمال وجود مفاضلةٍ ما، والإحتمال الأقوى هو أن يكون هذا الكلام هو المرجع الجذري والأولي للتعددية.

ولعلّ التعددية أرادت التصوير الأول للبحث، وعلى تقديره تكون نظـريةً صـائبةً بالحدود التي بيّنّاها، من دون أيّ حكمٍ بالإصابة أو

عدمهـا على المقولات العمليّة التي دعت إليها النظريّة لما تقدم لدى ترسـيمنا لهـذا البحث، وأمّا على تقدير استبطان النظريّة لواحدٍ من التصـويرين الأوليـن فإنّها تكون خاطئةً إذا ما أخذت الأمور على نطـاق الشـمول عـلى تقديـر صحّة ما هو مذكورٌ هنا مما تقدّم، وصحيحةً في بعض الصور التي جرى الحديث عنها سابقاً.

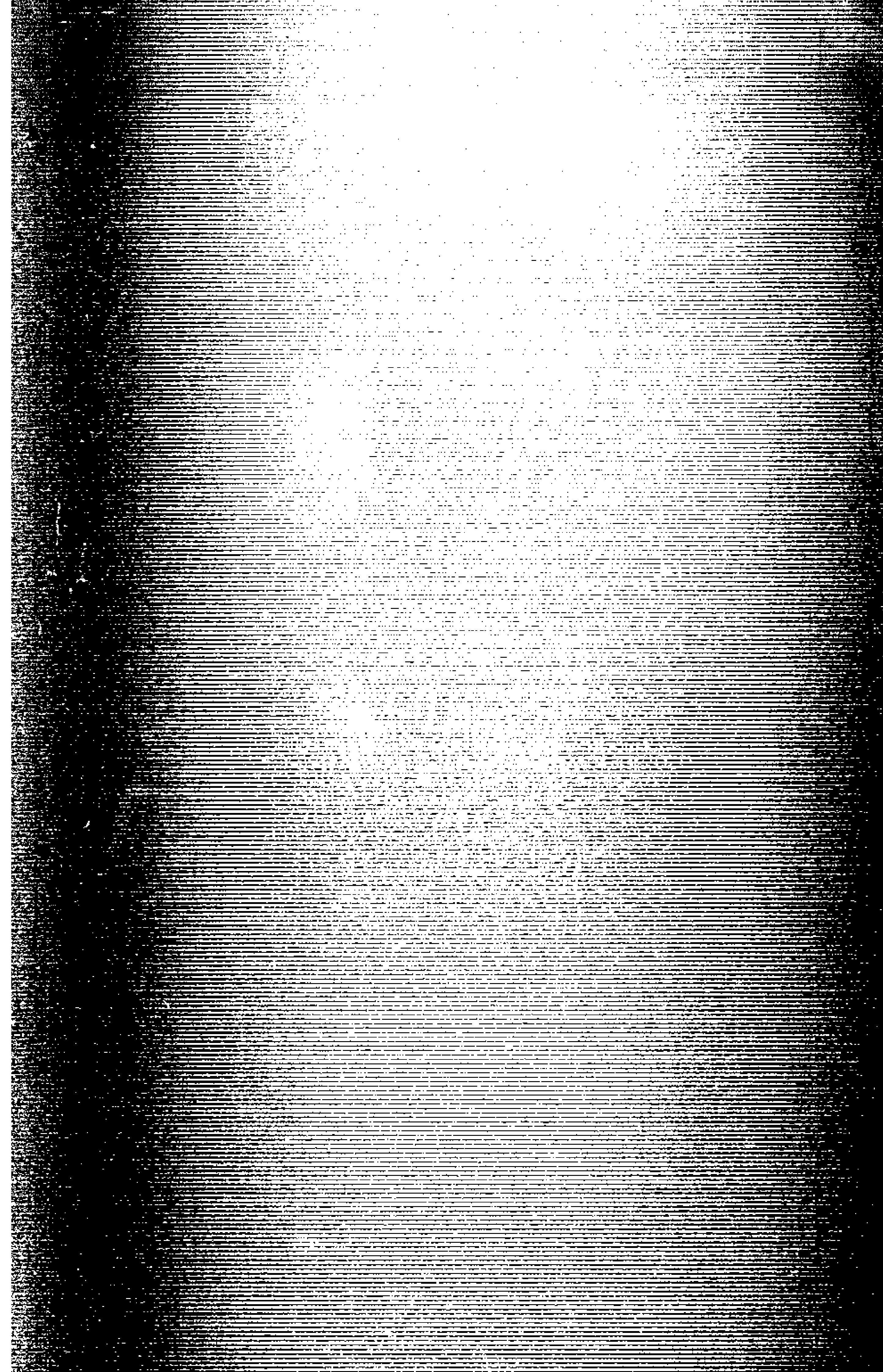
١١ – لقد اتسم هذا البحث فيما أرجو وأتصوّر بعدم التأييد المطلق لـلطرف المؤيّـد للنظرية ولا للطرف المعارض لها ممّا يتأكّده من يـراجع كلمات الطرفين، ولهذا فهو لا يمثّل دفاعاً عن أيٍّ من طرفي الجدال العلمي في هذا الموضوع، وإن التقى مع هذا الطرف أو ذاك بنقطةٍ جوهريةٍ تارةً أو ثانويةٍ أخرى.

كلمة أخيرة

مهمــا تكــن النــتيجة التي يخرج بها الباحث من التعددية الدينية المعــرفية فــإنّ الشــيء الأســاس في الحياة العملية يبقى هو البعد الاجتماعي لهذه النظرية.

إنّ الــبعد الاجــتماعي للتعددية يمكن أن يصنّف على أنّه المنطقة الــتي تلــتقي فيها أكثر الاتجاهات، سواءٌ منها الاتجاهات التي تؤمن بالتعددية الدينية ببعدها المعرفي أو التي ترفض ذلك؛ ومن هنا يمكن أن يكــون هذا البعد أساساً جيداً نحو دفع الحالة الفكرية والاجتماعية معــاً إلى الأمــام فيمــا من شأنه أن يصبّ في صالح الفكر والثقافة والدين والحياة.

المشكلة الأساسيّة التي تحصل في كثيرٍ من الأحيان هي أنّ الفهم الــنظري للــتعددية الاجــتماعية الــتي تعني حق الإختلاف والرأي بالدرجــة الأولى لــم يتحول في كثيرٍ من الأحيان إلى ثقافةٍ معاشة؛ فــتمّت الدعاية للتعددية بوسائل لا تؤمن بها هذه المدرسة نفسها، في حيــن جــرى الحد من هذه التعددية أحياناً تحت غطاء مجموعةٍ من الاعتــبارات التي حاولت استخدام المفاهيم الدينية، وهو أمرٌ - على



أداءٍ أو منهج، إنّ الحقيقة كالحقّ القانوني والأخلاقي قابلةٌ - بدرجةٍ كبيرةٍ - لسوء الاستخدام؛ فكما أنّ مجرّد امتلاك حقٍّ قانونيٍّ ما لا ينفي عن صاحبه تهمة سوء استخدام هذا الحق فكذلك امتلاك الحقيقة لا يبرّر لصاحبه أن يفعل ما يشاء بحجّة أنّه امتلكها، فالتسلّط النظري والفكري على هذه الحقيقة لا يعني بالضرورة حقاً وتسلطاً ميدانياً عليها، ومن هنا كان من الممكن من ناحيةٍ فلسفيةٍ حقوقيةٍ الفصل بين الحقيقة والواقع وبين الممارسات التي تتطلبها هذه الحقيقة تماماً كما هو الجهد القضائي في طبعه الأولي، فإنّ الواقع وإن كان لازم الرعاية دائماً إلا أنّ الاعتبار القضائي في المجتمع يحدّ حتى من قدسية وقيمة هذا الواقع في الأداء والممارسة، ومن هنا يكون الواقع قابلاً للتجمّد في بعض الموارد القضائية التي لا تصيب فيها قرارات القاضي.

غير أنّ هذا لا يعني تهميش دور الحقيقة بقدر ما يعني ضرورة المحافظة عليها في الحياة العملية، فالكثير من الحقائق قد تعرّضت للظلم والعدوان من طرف أصحابها قبل أن تتعرّض لذلك من طرف أولئك الذين لا يؤمنون بها، وهذه مفارقةٌ عجيبة تستحق التفكير وطبعٌ إنساني قد يكون من الصعب تغييره بهذا البساطة والسهولة، لأنّ السرور البشري بامتلاك الحقيقة قد يحول دون أن يحسب الانسان الحقوق والواجبات التي تقع بينه وبينها.

ولعل هذه هي مشكلتنا حينما لم نعش الحياة التعددية بمعناها

كلا طرفيه - شكّل ويشكل عنصراً متوتراً في المجتمع.

إن النظرية الأخلاقية القائلة بأن الإفراط لابد أن يواجَه بالتفريط، وعند انكسار شوكته يُصار إلى العودة إلى نقطة الوسط هي نظريةٌ غير شاملة، إذ لا ضمانات تؤكّد هذه العودة ولا شيء يضمن رجوع الأمور إلى وضعها الطبيعي بعد انكسار طرفٍ من الاطراف - بالمعنى الاخلاقي لكلمة طرف - وهو ما يدفع إلى إبراز التحفّظ من هذا المنهج لا من حيث المبدأ وإنّما من حيث الشمول والامتداد.

إذا صحت التعدّدية الدينية فإنّها تنفي النزعات الإطلاقية والشمولية وتدعو العقل الذي يحملها إلى مزيدٍ من إفساح الهامش للاستثناء. إنّ ثقافة الإستثناء ورفض الإطلاقات - بما فيها إطلاق أن لا إطلاق في الحياة - هي ضمانٌ عمليٌّ هامٌّ لتلاقي الأفكار في تلك البقعة المستثناة، وإلاّ فإذا أريد للإطلاق أن يتحكّم بمسار الأمور فهو يعني من الناحية العملية - وغالباً - نفي الآخر وتفويت فرص التلاقي معه، ومن هنا فإنّ إحياء ثقافة الاستثناء في الحياتين الدينية والإنسانية هو أمرٌ في غاية الأهميّة وعلى ثقافة التعدّد العملي أن تسعى لإحياء هذا الأمر.

إن واحدةً من إفرازات ثقافة الاستثناء ورفض الإطلاقيات هو الحدّ من الشعور بالملازمة بين الحقّانية النظريّة والحقّانية العملية؛ لأنّه ليس هناك أيّ دليلٍ يلزمنا بمجرّد التوصل إلى الحقيقة أن يكون لنا الحق في استخدامها بأي شكلٍ من الأشكال أو تقديمها كتبريرٍ لأيّ

الميداني فقدّمنا الحقيقة النظرية على الحقّ الطبيعي العملي، ولم نقم بموازنة بين هذين الواقعين اللذين يحتاجان قبل كلّ شيءٍ إلى التوفيق والمعادلة، نعم فتوصّل الطب الحديث إلى حقائق خارقة لا يعني - في أيّ نظامٍ حقوقيٍّ في العالم - أن استخدام هذه الحقائق في الواقع البشري هو أمرٌ مبررٌ فضلاً عن أن يكون مطلوباً، وهكذا الحال في الحقائق الفلسفية والإنسانية والدينية بما فيها نظرية التعددية الدينية بقطع النظر عن مدى الصوابية فيها.

وفي النهاية تبقى ثقافة التعددية أو الاستثناء أو الآخر أو... محتاجةً قبل كل شيءٍ لجهدٍ تربويٍّ بعد الفراغ عن تقرير بناها النظرية، والشيء الذي قد تفتقده أحياناً مجتمعاتنا ومنتدياتنا الفكرية والثقافيّة، لأنّ مسألة التربية تحتاج إلى فترةٍ زمنيةٍ طويلةٍ من جهةٍ كما وتدخل فيها عناصر العائلة والمدرسة والمجتمع و.... من جهةٍ أخرى، فليست درساً قابلاً للتنفيذ خلال فترةٍ وجيزةٍ وحتى لو قبل التطبيق كذلك فإنّ تحوّله إلى حالةٍ من الملكة المستقرّة والطبع الثاني هو أمرٌ في غاية التعقيد، ويحتاج قبل كل شيءٍ إلى جهودٍ متضافرةٍ على أكثر من صعيد ومن قبل أكثر من تيار ومؤسّسة إنسانية وحياتية، ومن هنا فمن الضروري لإصلاح الوضع الاجتماعي والأخلاقي لمجتمعاتنا أن يُصار إلى نشر هذه المفاهيم ليس في حدود الكتب والمحاضرات والدراسات والأبحاث فحسب بل على صعيد العائلة والمدرسة و... أيضاً، وليس في نطاق المسائل الفكرية

والديـنية والسياسية الكبرى فحسب بل على نطاق المفردات الحياتية اليومية، وهو أمرٌ يجب أن نعترف بأنه من الصعوبة بمكان علينا قبل أن يكون على الأجيال اللاحقة.

والحمد لله ربِّ العالمين

فهرس المصادر

أ - الكتب والمؤلّفات:

١ - القرآن الكريم.

٢ - الكافي، محمّد بن يعقوب الكليني، دار الكتب الإسلامية، آخوندى، إيران، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨ هـ ق.

٣ - التوحيد، الشيخ محمّد بن علي بن الحسين الصدوق، جماعة المدرسين، قم، إيران، تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني، ١٣٨٧ هـ ق.

٤ - الإمامة والتبصرة، علي بن الحسين بن بابويه القمّي، نشر وتحقيق مدرسة الإمام المهدي (عج)، قم، إيران.

٥ - نهج البلاغة، جمع الشريف الرضي لكلام أمير المؤمنين (ع)، دار الأسوة للطباعة والنشر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ ق.

٦ - مصباح الأصول، محمّد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، تقريرات بحث السيد الخوئي، مكتبة الداوري، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ ق.

٧ - التنقيح في شرح العروة الوثقى، الميرزا علي التبريزي الغروي، تقريرات بحث السيد الخوئي، دار الهادي للمطبوعات، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ ق.

٨ - الفتاوى الواضحة، الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة السابعة، ١٩٨١م.
٩ - قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، د. محمّد أركون، ترجمة وتعليق هشام صالح، دار الطليعة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨ م.
١٠ - صراطهاى مستقيم، عبد الكريم سروش، مؤسسه فرهنكى صراط، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.
١١ - شرح أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، الشهيد الشيخ مرتضى مطهّري، ضمن مجموعة مؤلفات الشهيد مرتضى مطهري الفارسية، ج ٦، إنتشارات صدرا، طهران، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.
١٢ - فلسفه، كانت، بيدارى از خواب دكماتيسم، الدكتور مير عبد الحسين نقيب زاده مؤسسة انتشارات آكاه إيران، إيران، الطبعة الثالثة، ١٩٩٥م.
١٣ - قبض وبسط تئوريك شريعت، الدكتور عبد الكريم سروش، مؤسسه فرهنكى صراط، طهران، الطبعة الرابعة، ١٩٩٥م.
١٤ - البرهان في تفسير القرآن، المحدّث إبن ميثم البحراني.
١٥ - تفسير الصافي، المحدّث محسن الفيض الكاشاني، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢م.
١٦ - بلوراليزم ديني واستبداد روحانيّت، الأستاذ محسن غرويّان، إنتشارات يمين، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
١٧ - موسوعة المورد، منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الاولى ١٩٨٣م.

١٨ ــ موسوعة لالاند الفلسفية، اندريه لالاند، منشورات عويدات، بيروت ــ باريس، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
١٩ ــ المورد عربي ــ انكليزي ، روحي البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الحادية عشرة، ١٩٩٩م.
٢٠ ــ موسوعة أعلام الفلسفة العرب والاجانب، إعداد روني إيلي ألفا، دار الكتب العلمية الطبعة الاولى، ١٩٩٢م.
٢١ ــ الموسوعة السياسية، عبدالوهاب الكيّالي، الطبعة الثالثة، ١٩٩٠م.
٢٢ - دين شناسى، محمّد حسين زاده إنتشارات مؤسسه آموزشى وبزوهشى إمام خمينى، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
٢٣ - فلسفهء دين، جون هيك، ترجمة بهزاد سالكي، انتشارات بين المللى الهدى، طهران، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
٢٤ - تسامح آرى يسا نه، دفتر نخست، مجموعةٌ من الباحثين، مؤسسه فرهنكى انديشه معاصر، نشر خرّم، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
٢٥ - كندكاوى در سويه هاى بلوراليزم، محمّد حسن قدردان قراملكي، كانون انديشه جوان، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
٢٦ - المُنقذ من الضلال، الشيخ أبو حامد الغزالي.
٢٧ - إقتصادنا، لشهيد السيّد محمّد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة السادسة عشرة، ١٩٨٢م.
٢٨ ــ التعددية والحرية في الإسلام، حسن الصفّار. الطبعة الثانية، بيروت، دار المنهل، ١٩٩٦م.
٢٩ ــ بلوراليسم ديني، صادق لاريجاني، مركز مطالعات وبزوهش هاى فرهنكى حوزهى علميه، قم، ايران.

ب - الإصدارات والدوريّات:

١ - كيان، العدد: ٣٩ ، ١٣٧٦ هـ ش / ١٩٩٧م.

٢ - كيان، العدد: ٣٦ / ١٣٧٦ هـ ش / ١٩٩٧م.

٣ - كيان، العدد ٤٠، ١٣٧٦ هـ ش / ١٩٩٧م.

٤ - نقد ونظر، العدد ٧ - ٨، ١٣٧٥ هـ ش / ١٩٩٧م.

٥ - كلام إسلامي، العدد ٢٣ - ٢٤، عام ١٣٧٦ هـ ش / ١٩٩٧م.

٦ - كتاب نقد، العدد ٩ - ١٠ - ١٩٩٩م.

٧ - الفكر الإسلامي، العدد ١٨ - ١٩.

٨ - بيام حوزه، العدد ٢٥، ١٣٧٩هـ ش / ٢٠٠٠م.

٩ - معرفت، العدد ٣٢، بهمن واسفند ١٣٧٨هـ ش / ٢٠٠٠م.

١٠ - كتاب نقد، العدد ٧، ١٣٧٧هـ ش / ١٩٩٨م.

١١ - الفكر الجديد، العدد ١٧، ٢٠٠٠م.

١٢ ـ كيان، العدد ٤٨.

١٣ ـ التوحيد، العدد ١٠٥.

• • •

فهرس الموضوعات

• • •

هذا الكتاب

يعَد موضوع التعَددية الدينية من أهم الموضوعات المنهجيَة في بناء المعرفة الدينية: إذ إنه يحدّد، من نحوٍ أوّل، موقع هذه المعرفة ودورها في منظومة المعارف، ويوفرّ من نحوٍ ثانٍ، أسس الاعتراف بالآخر وحواره ...

وإذ يبحث هذا الكتاب، في هذاالموضوع فيحدِّد المصطلح والمفهوم، وينير الإشكالات ويناقشها، فذلك وعياً من مؤلّفه بتلك الأهمية واستجابة لحاجتين : اولاهما التأهيل المنهجي وثانيتهما مواجهة ظواهر العصر الحديث من عولمةٍ ولا انتماء وتعليب فكري...

حيدر حب الله



حارة حريك - بناية البنك اللبناني السويسري
هاتف : ٠٣/٦٤٤٦٦٢ - ٠١/٥٥٨٢١٥ - تلفاكس : ٠١/٢٧٣٦٠٤
ص. ب : ٢٤/٥٠ - بيروت - لبنان



100151

ص. ب : ٢٤/٥٠ - بيروت - لبنان
ص. ب : ٢٤/٥٠ - بيروت - لبنان